ماشاء الله لاحول ولاقوة الا بالله العلي العظيم

اِمْدَادُ الْحَوَاشِیْ

پښتو شرح د

اُصُوْلُ الشَّاشِیْ

ضبط او ترتیب

مولانا مفتی محمد یعقوب نائل

د دارالعلوم حقانیې فاضل او متخصص

جدید مکتبه رشیدیه

جاده میوند سرچوک کابل | محله جنگی قصه خوانی پشاور

0782690850 | 091-2580074

د کتاب نوم: امداد الحواشي پښتو شرح د اصول الشاشي
ضبط و ترتیب: مولانا محمد یعقوب نائل
سټنګ او کمپوزنګ: مولانا برهان الدین صدیقي
مخونه: ۶۰۸
د چاپ زیار: مولانا سید محمد حقاني
د طباعت تاریخ: رمضان ۱۴۳۵ھ / جولائی ۲۰۱۴

ناشر

جدید مکتبہ رشیدیہ
محلہ جنگی قصہ خوانی پشاور 091-2580074

دکتاب ترلاسه کولو ځایه

(۱) پشاور	(۵) پروان	(۹) جلال آباد	(۱۳) لوګر
(۲) اکوړه خټک	(۶) کندوز	(۱۰) قندهار	(۱۴) خوست
(۳) کوټه	(۷) غزني	(۱۱) بغلان	(۱۵) کابل
(۴) فاریاب	(۸) مزار شریف	(۱۲) لښکرګاه	جاده سرچوک

فهرس ابواب (د امداد الحواشي شرح اصول الشاشي)

عدد	مضمون	صفحه
	د علم أصول فقه مبادیات	۸
	د اصطلاحات خمسه وو تعریفونه	۸
	خطبة الکتاب	۱۱
	بحث کون اصول الفقه اربعة	۱۷
	اَلْبَحْثُ الأوّل فی کتاب الله	۲۱
	بحث الخاص والعام	۲۴
	بحث تقسیم العام الی القسمین	۳۹
	بحث عموم کلمة ما	۴۱
	بحث العام المخصوص منه البعض	۴۸
	فصل فِي الْمُطلق والمقید	۵۳
	بحث جواز التوضی بماء الزعفران	۶۲
	فصل فِي الْمُشْتَرك والمؤول	۷۱
	فصل فِي الْحَقِيقَة وَالْمَجاز	۸۲
	د حقیقت اقسام	۸۴
	بحث اقسام الحقیقة	۹۴
	بحث کون المجاز خلفا عن الحقیقة	۱۰۱
	فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيْقِ الْاِسْتِعَارَةِ	۱۰۷
	بحث تفریع الأحکام علی قسمی الاستعارة	۱۱۲
	فَصل فِي الصَّرِيح وَالْكِنَايَة	۱۲۰
	فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ	۱۳۱
	بحث الظاهر والنص	۱۳۱
	بحث المفسر	۱۴۳

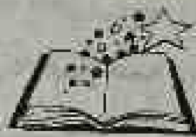
عدد	مضمون	صفحه
	بحث المحكم	١٤٨
	بحث الخفي والمشكل	١٥٠
	بحث المجمل والمتشابه	١٥٧
	فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ الخ	١٦٠
	بحث ترک الحقيقة بدلالة في نفس الكلام	١٦٥
	بحث ترک الحقيقة بدلالة سياق الكلام	١٦٩
	بحث ترک الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم	١٧٥
	بحث ترک الحقيقة بدلالة محل الكلام	١٧٨
	فَصْلٌ فِي مُتَعَلَّقَاتِ النُّصُوصِ	١٨٠
	بحث عبارة النص واشارته	١٨٠
	بحث دلالة النص	١٩٠
	بحث المقتضى	١٩٧
	فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ	٢٠٥
	بحث تكرار العبادات بتكرار اسبابها	٢٢١
	بحث المامور به نوعان	٢٢٤
	بحث المامور به الموقت	٢٢٩
	بحث كون المامور به في حق الحسن نوعين	٢٣٨
	بحث كون الواجب بالامر نوعين	٢٤٥
	بحث الأداء القاصر	٢٤٨
	بحث القضاء ونوعيه	٢٦١
	فصل فِي النَّهْيِ	٢٧٠
	بحث النهي عن الأفعال الحسية والشرعية	٢٧٤
	فصلٌ فِي تعريفِ طَرِيقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ	٢٨٧

عدد	مضمون	صفحه
	بحث التمسكات الضعيفة	٢٩٦
	فصلٌ في تقرير حروف المعاني	٣٠٥
	بحث كون الواو للجمع	٣٠٩
	بحث كون الواو لمطلق الجمع والفاء للتعقيب	٣١٣
	بحث كون الفاء للتعقيب	٣١٧
	بحث أن الفاء قد تستعمل لبيان العلية	٣٢٠
	بحث كون ثمّ للتراخي	٣٢٩
	بحث وضع بل لتدارك الغلط	٣٣٣
	بحث كون لكن للاستدراك بعد النفي	٣٣٧
	بحث كون أو متناولا لأحد المذكورين	٣٤٣
	بحث كون او بمعنى حتى	٣٥٢
	بحث إفادة حتى معنى الغاية	٣٥٤
	بحث وضع إلى لانتهاء الغاية	٣٦١
	بحث كون على للالزام	٣٦٧
	بحث افادة في معنى الظرفيه	٣٧١
	بحث وضع حرف الباء للإلصاق	٣٨١
	فصل في وجوه البيان و بحث بيان التقرير	٣٨٨
	فصلٌ وأما بيان التفسير	٣٩٠
	بحث بيان التغيير	٣٩٢
	ومن صور بيان التغيير الاستثناء	٤٠٥
	بحث بيان الضرورة	٤٠٧
	فصلٌ وأما بيان الحال	٤١٠
	فصلٌ وأما بيان العطف	٤١٤

عدد	مضمون	صفحه
	البحث الثاني : بحث السنة	٤٢٢
	فصلٌ في أقسام الخبر	٤٢٣
	بحث كون المتواتر موجبا للعلم القطعي	٤٢٥
	بحث تقسيم الرّاوي على قسمين	٤٣٠
	بحث شرط العمل بخبر الواحد	٤٣٨
	فصلٌ خبر الواحد حجّةٌ في أربعة مواضع	٤٤٨
	البحث الثالث في الإجماع	٤٥١
	بحث كون الاجماع على أربعة أقسام	٤٥٤
	بحث اجماع مركب و غير مركب	٤٥٧
	بحث عدم القائل بالفصل	٤٦٤
	بحث بيان الواجب على المجتهد	٤٧٢
	د كتاب الله د دوه آيتونو تر منځ د تعارض په صورت کې سنت ته د رجوع کولو مثال	٤٧٨
	د دوه حديثونو تر منځ د تعارض په صورت کې قياس ته د رجوع کولو مثال	٤٧٩
	البحث الرابع في القياس	٤٨٤
	د قياس حجتيت په كتاب الله، سنت او اجماع سره ثابت دی	٤٨٧
	فصلٌ شروط صحة القياس خمسة	٤٩٠
	فصلٌ القياس الشرعيّ	٥٠٧
	بحث العلة المعلومة بالكتاب	٥٠٨
	بحث العلّة المعلومة بالسّنّة	٥١٢
	بحث العلّة المعلومة بالاجماع	٥١٤
	بحث العلّة المعلومة بالرّأي والإجتهاد	٥٢٣
	الأسولة المتوجهة على القياس ثمانيةٌ	٥٢٩
	بحث القول بموجب العلة	٥٣٥

عدد	مضمون	صفحه

بحث القلب ٥٣٨
بحث النوع الثاني من القلب ٥٤٢
بحث العكس ٥٤٣
بحث فساد الوضع ٥٤٥
بحث النقض ٥٤٧
فَصْلٌ اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ ٥٤٩
بحث الفرق بين السبب والعلة ٥٥١
بحث كون السبب تارة بمعنى العلة ٥٥٧
بحث السَّبَب قد يُقام مقام العلَّةِ ٥٥٩
قد يُسمّى غير السَّبَب سَبباً مجازًا ٥٦١
بحث تعلق الاحكام بأسبابها ٥٦٣
بحث كون الموانع أربعة ٥٧٧
بحث بيان معنى الفرض والواجب ٥٨٤
بحث بيان العزيمة والرخصة ٥٨٩
بحث أن الاحتِجَاجُ بِلا دَليل أنواع ٥٩٥
بحث الاستدلال بعدم العلّة على عدم الحكم ٦٠٠
بحث الاستدلال باستصحاب الحال ٦٠٣


بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

د علم اصول فقه مبادیات

د هر کتاب په شروع کې د پنځو خبرو پېژندل ضروري دي کوم چې لاندې لیکل شوي دي

(۱) **تعریف**: هغه کتاب چې په کوم فن کې وي د هغه فن تعریف پېژندل ضروري دي. ددې لپاره چې طلب د مجهول مطلق رانشي

(۲) **موضوع**: ددې فن موضوع پېژندل ضروري دي، ددې لپاره چې د عدم الامتیاز بین المسائل خرابي لازمه نه شي

(۳) **غرض او غایت**: ددې فن غرض او غایت پېژندل ضروري دي، ددې لپاره چې طلب د عبث لازم نه شي

(۴) **تدوین**: ددې فن د تدوین پېژندل ځکه ضروري دي چې ددې فن تاریخي حیثیت معلوم شي

(۵) **ترجمة المصنف**: ددې کتاب مصنف ځکه پېژندل ضروري دي چې عظمت د مصنف او عظمت د تصنیف څخه طالبان خبر شي

د اصطلاحات څخه وو تعریفونه

التعریف: (مایبین به حقیقة الشئ) تعریف هغه څیز دی د کوم په ذریعه چې حقیقت بیان شي

الموضوع: (مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیة) د یو علم موضوع د هغه عوارض ذاتیه دي

الغرض: (مایصدر الفعل عن الفاعل لأجله) غایت هغه څیز دی د کوم په وجه چې د فاعل نه فعل صادر شي

الغایة: مایترتب علی ذلك الفعل: غایه هغه څیز (نتیجه) ده چې په دې فعل باندې مرتب وي

التدوین: خواره وواره اجزاء په مناسبې طریقې سره جمع کول

د اصول فقه تعریف: لفظ د اصول فقه مرکب اضافي دی، په دې وجه د اصول فقه دوه تعریفونه شوي (۱) حدّ اضافي (۲) حدّ لقبي

(۱) **د اصول فقه حد اضافي**: اصول د اصل جمع ده او د اصل لغوي معنی ده "**مایبتنی علیه غیره**" یعنې هر هغه څیز په کوم چې د بل یو څیز بناء وي. لکه دیوال د چت لپاره اصل دی

اصطلاحي معنی: (۱) **راجح**: لکه الحقیقةُ أصلٌ بالنسبة إلی المجاز. حقیقت د مجاز په نسبت راجح وي

(۲) **قانون**: لکه کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ اصلٌ من اصولِ النحوِ. یعني کلُّ فاعلٍ مرفوعٌ د نحوې په قوانینو کې یو قانون دی.

(۳) **دلیل**: لکه اقیموا الصلوة اصلٌ وجوبِ الصلوةِ. اقیموا الصلوة د لمونځ د فرض کېدو دلیل دی.

(۴) **استصحاب**: یعني موجوده حالت په سابقه حالت باندې قیاس کول. لکه طهورُ الماءِ اصلٌ. د اوبو پاکوالی اصل دی. مګر دلته اصل په دې څلورو معانیو کې دریمه معنی مراد ده: نو د اصول فقه معنی به دا رنګه شي چې: د فقهې دلائل

د فقهې لغوی معنی: (پوهه) او اصطلاحي معنی "هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية العملية المکتسبة من أدلتها التفصيلية" علم فقه د داسې احکام شرعي، فرعي، عملي د پېژندلو نوم دی چې د تفصیلي دلائلو نه حاصلېږي

"شرعي" قید لګولو سره علوم ادبیه ووتل، ځکه چې په دې احکام شرعیه نه پېژندل کېږي "فرعیه" ویلو سره ترې علم کلام ووتلو. ځکه چې په دې سره د اعتقاداتو پېژندل کېږي او د "عملیه" په قید سره ترې تصوف ووتلو

د اصول فقهې حد لقبي: "هو علمٌ بالقواعد التي يتوصل بها المجتهدُ إلیٰ إستنباط الأحکام من أدلتها التفصيلية" اصول فقه د هغه قواعدو نوم دی د کوم په ذریعه چې مجتهد تفصیلي دلائلو سره احکامو استنباط ته ورسي.

(۲) **د اصول فقهې موضوع**: الأدلة والأحکام. ادله په دې حیثیت سره چې هغه احکام ثابت کړي او احکام په دې حیثیت سره چې هغه دلائل ثابت کړي

فایده: د اصول فقه موضوع متعلق درې قواعد دي

(۱) صرف دلائل (۲) صرف احکام (۳) د دلائلو او احکامو مجموعه، همدا قول راجح دی

اعتراض: په دې دریم قول باندې اعتراض کېږي چې کله موضوع دوه څیزونه دي (دلائل او احکام) نو په تعدد د موضوع سره تعدد د علم لازمېږي

جواب: تعدد د موضوع سره تعدد د علم هغه وخت لازمېږي کله چې د متعددو موضوعاتو په مینځ کې ذاتًا فرق وي او دلته د متعددو موضوعاتو په مینځ کې ذاتًا فرق نشته. بلکې محض اعتبارًا فرق دی، هغه دا شان چې په موضوع کې لفظ اثبات معتبر دی بیا دلائلو کې اثبات په معنی د مثبت معتبر دی او احکامو کې اثبات په معنی د مثبت معتبر دی. چونکه د متعددو موضوع ګانو په مینځ کې ذاتًا فرق نشته بلکې اعتبارًا فرق دی. پس تعدد د موضوع سره تعدد د علم نه لازمېږي

(۳) **غرض او غایت: تحصيلُ القدرةِ على إستنباطِ الأحكامِ منْ أدلتِها التّفصيليّةِ.**

"تفصيلي دلائلو سره د احکامو په استنباط باندي قدرت حاصلېدل" د اصول فقهي غرض او غایت دی.

تدوين د اصول فقه: اجتهاد د حضور ﷺ د زماني نه راروان دی. لکه چي حضور ﷺ حضرت معاذ رضي الله عنه لره د یمن قاضي جوړ کړو او لېږلو یي نو حضور ﷺ تري تپوس وکړو "**بم تقضي يامعاذ؟**" اي معاذه! ته به فیصله په څه کوې؟ نو معاذ رضي الله عنه جواب ورکړو "**أنا أقضي بكتاب الله**" زه به د الله تعالى په کتاب باندي فیصله کوم. بیا حضور ﷺ وفرمایل "فان لم تجد فيه فبما تقضي؟ کچیري یي ته نېه هغې کي ونه مومې؛ نو بیا به څنګه فیصله کوې؟ عرض یي وکړو "**أنا أقضي بسنةِ رسوله**" نو بیا به د هغه د رسول په سنت سره فیصله کوم. حضور ﷺ تري تپوس وکړو "فان لم تجد فيها فبم تقضي؟ کچیري ته په هغه کي ملاؤ نه شي نو بیا به څه کوې؟ هغه عرض وکړو "**اجتهد برائي**" نو بیا به په خپله رایه اجتهاد کوم. "**فصوّبه رسولُ الله**" حضور ﷺ د هغه تصویب وفرمایلو او وي فرمایل "**الحمدلله الذي وفق رسول رسول الله على مايحب ويرضاه**" چي د الله تعالى شکر دی چا چي د خپل رسول قاصد لره د هغه د محبوب خیز توفیق ورکړو: ددې نه معلومه شوه چي اجتهاد د حضور ﷺ د زماني نه راروان دی او اجتهاد بغیر د اصول فقهي څه ممکن نه دی: نو د کله نه چي اجتهاد دی د هغه وخت نه اصول فقه ده، البته دی لره باقاعده طور باندي امام ابوحنیفه رحمه الله مدون کړه. څنګه چي هغه د فقهي اولنی مدون دی، څنګه چي امام شافعي رحمه الله فرمایي "**الخلق عيال لابي حنيفة في الفقه**" چي ټول مخلوق په فقه کي د امام ابوحنیفه د کور خلق دي؛ نو کله چي امام ابوحنیفه د فقهي اولنی مدون دی: نو د اصول فقه اولنی مدون هم هغه شو.

(۵) **د اصول فقه مرتبه:** د یو علم مرتبه او مقام د هغه علم د موضوع نه معلومېږي، موضوع چي په کومه مرتبه کي وي هغه علم به په هغه مرتبه کي وي: نو څرنګه د اصول فقهي موضوع ادله (یعني کتاب الله، سنت رسول، اجماع د امت او قیاس) او احکام شرعیه دي او دواړه خیزونه په دیني اعتبار سره په اعلى مرتبه دي. لهذا ددې علم به هم اوچته مرتبه وي.

(۶) **د مصنف او تصنيف باره کي:** د مصنف د اخلاص دا عالم دی چي هغه خپل نوم هم نه دی لیکلی، البته صاحب د کشف الظنون ملاکاتب چلپي د هغه نوم نظام الدين الشاشي ښودلی دی، الفوائد البهيه في تراجم الحنفيه مصنف علامه عبدالحي رحمه الله هم دده نوم نظام الدين الشاشي لیکلی دی، بعضې خلق وايي چي د هغه نوم ابو یعقوب اسحاق بن ابراهيم

الخراساني الشاشي دی. خراسان د ماوراء النهر علاقه ده او شاش په دې کې یو کلی دی.
دی د هغه ځای او سیدونکی وو؛ نو چونکه دی د شاش او سیدونکی وو، په دې وجه یې ددې
کتاب نوم اصول الشاشي جوړ کړو او بعضو ددې کتاب نوم کتاب الخمسین ښودلی دی یا خو
ددې وجې چې دا یې په پنځوسو ورځو کې لیکلی وو یا دا چې د پنځوسو کالو په عمر کې یې
لیکلی وو او دی په مصر کې وفات شوی دی او هلته ښخ شوی هم دی.

فایده: ددې مبادیات خمسه پېژندل ضروري دي. ددې لپاره چې شروع فی العلم علی وجه
البصیرة شي (د علم په شروع کې بصیرت حاصل شي)

خطبة الكتاب

بِسمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

اَلْحَمْدُ	لله	الذي	أَعلٰی	منزِلَةَ	الْمُؤمِنِيْنَ	بكريمِ	خطابه	رفع	دَرَجَة
ټول تعریفونه هغه الله لره دي چا چې د ایمان والو مرتبه په خپل خوږ خطاب سره اوچته کړه									
اَلْعَالِمِيْن	بمعاني	كِتَابِه	وَخص	المستنبطين					
او د علماؤ مقام یې د خپل کتاب په معانیو سره اوچت کړو او په هغه علماؤ کې یې مجتهدینو									
مِنْهُم	بمزيد	الْإِصَابَة	وثوابه						
لره اصابت د حق ته او د درستګۍ په زیادت سره او د ثواب په کثرت سره خاص کړل									

تشریح: سوال: مصنف رحمه الله د خپل کتاب شروع په بسم الله او حمد سره ولې کړه؟

جواب: مصنف رحمه الله د خپل کتاب شروع په بسم الله او حمد سره د دریو امورو مدنظر ساتلو
سره وکړه.

امر اول: خیر الکلام یعني چې د قرآن مجید اتباع وشي

امر ثاني: خیر الانام صلی الله علیه وسلم د حدیث اتباع وشي

امر ثالث: د سلف صالحین تابعداري وشي

سوال: د ابتداء د کلام لپاره تسمیه او تحمید دواړه په حدیث کې راغلي دي د کوم الفاظ چې
په ترتیب سره لاندې دي

حدیث تسمیه: كل امرٍ ذي بالٍ لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر. هر ذي شان کار چې د بسم الله نه شروع
نه شي؛ نو هغه لنډی او بې برکته وي.

حديث تحميد: كل امرٍ ذي بال لمْ يبدأ بحمدالله فهو أبتر وأقطع: هر ذي شان كار چې د الحمدلله نه بغيرشروع شي هغه لنډی او بې بركته وي

اوس حديث تسميه دا تقاضا كوي چې د كلام په ابتداء كې دي بسم الله وي او حديث د تحميد دا تقاضا كوي چې د كلام په ابتداء كې دي د الله تعالى حمد وكړی شي، كچيرې د كلام ابتداء د بسم الله نه وشي؛ نو د حديث تحميد مخالفت لازميږي او كه د كلام ابتداء د الحمدلله نه وشي؛ نو د حديث تسميه مخالفت لازم راځي، په دې دواړو حديثونو كې به موافقت څنګه راځي؟

جواب: ددې اعتراض د پيدا كېدو وجه دا ده چې د معترض په ذهن كې د ابتداء صرف يو قسم دی چې هغه ابتداء حقيقي ده، حال دا چې د ابتداء درې قسمونه دي

(۱) ابتداء حقيقي (۲) ابتداء اضافي (۳) ابتداء عرفي

ابتداء حقيقي: الابتداء بشئٍ مقدم على الكل دا سې عبارت نه ابتداء كول چې په ټول عبارت باندې مقدم وي.

ابتداء اضافي: الابتداء بشئٍ مقدم على البعض. داسې عبارت سره ابتداء كول چې په بعضې عبارت باندې مقدم وي.

ابتداء عرفي: الابتداء بشئٍ مقدم على المقصود. داسې عبارت سره ابتداء كول چې مقصود د كتاب باندې مقدم وي او مقصود د كتاب مسائل د كتاب وي، په حديث د تسميه او حديث د تحميد كې د موافقت درې صورتونه دي

صورت اول: حديث تسميه كې چې كومه ابتداء ده هغه په ابتداء حقيقي باندې محمول كړئ او حديث د تحميد كې چې كومه ابتداء ده هغه په ابتداء اضافي باندې محمول كړئ.

صورت ثاني: د حديث تسميه چې كومه ابتداء ده هغه په ابتداء حقيقي باندې محمول كړئ او په حديث تحميد كې چې كومه ابتداء ده هغه په ابتداء عرفي باندې محمول كړئ.

صورت ثالث: د حديث تسميه او حديث تحميد دواړو ابتداء په ابتداء عرفي باندې محمول كړئ؛ په لاندينيو درې صورتونو كې حديث تسميه او حديث تحميد كې موافقت راځي، هيڅ قسم مخالفت او ترك نه لازميږي

اعتراض: معترض اعتراض وكړو كچيرې مقصود په دواړو حديثونو كې موافقت كول دي؛ نو كچيرې تحميد په تسميه مقدم شي او بورتني درې واړه صورتونه جوړ شي؛ نو بيا به هم موافقت راشي، بيا خو تسميې ته په تحميد باندې ولې تقدم حاصل شو؟

جواب: ددې دوه جوابه دي (۱) د قرآني ترتيب خلاف لازميږي، (۲) ضابطه دا ده چې ذات په

صفاتو باندې مقدم وي، په تسميه کې د هغه (الله تعالى) د ذات ذکر دی او په تحميد کې بې د صفاتو ذکر دی، په دې وجه تسميه په تحميد باندې مقدم شوه.

نکته: په دې عبارت سره مصنف رحمه الله د مؤمنانو علماء کرامو او مجتهدينو عظامو رحمهم الله اوچتې مرتبې په ترتيب د صيغې اعلى، رفع او خض سره بيان کړې، هر کله چې اعلى هفت اقسامو کې ناقص، رفع صحيح يعنې کامل او خضِ مضاعف يعنې دوچند دی، په کوم سره چې دی خبرې ته اشاره ده چې ټول مؤمنان د علماء کرامو په مقابله کې ناقص دي او علماء کرام د عامو مؤمنانو په مقابله کې کامل دي او مجتهدين د علماء کرامو نه دوه برابره د ثواب مستحق دي، يو ثواب د نفس اجتهاد او بل ثواب د صحت اجتهاد.

الحمد: باندې الف لام يا خو استغراقي دی يا جنسي، کچيرې الحمد باندې (ال) استغراقي شي نو ترجمه به داسې شي: ټول افراد د حمد د الله تعالى لپاره خاص دي او کچيرې الحمد باندې (ال) جنسي وي؛ نو ترجمه به داسې شي: ټول جنسونه د حمد، دالله تعالى لپاره خاص دي

لله: کې لام د اختصاص لپاره دی، خاص د الله لپاره دی.

بکريم خطابه: لفظ کريم په څو مختلفو معانيو راځي: (۱) کل شئ کثر خيره ونفعه، لکه کتاب کريم يعنې هغه کتاب د کوم نفع چې زياته وي، رزق کريم يعنې هغه پاکيزه رزق د کوم نفع چې زياته وي (۲) سخي (۳) شريف (۴) بزرگ او معزز او دلته لومړی معنى مراد ده او معنى به دا وي چې الله تعالى د مؤمنانو مرتبه په داسې خطاب سره اوچته کړې د کومې نفع چې عام او ډېره ده،

په قرآن پاك الله تعالى مؤمنانو لره ((وانتم الأعلون ان كنتم مؤمنين)) سره مخاطب کړی دی او کريم خطابه کې صفت د موصوف طرفته مضاف دی، لکه جردُ قطيفةٍ کې، نو کريم خطابه اصل کې خطابه الکريم وو. لفظ د کريم راوړلو سره مصنف د خطاب کفار نه احتراز وکړو. ځکه چې الله تعالى دوی لره "يا أيها الذين كفروا" سره خطاب وکړو. وې فرمايل يعنې اې ناشکرو! او دا خطاب خطاب توهين دی. ځکه چې د خپل مولى او آقا ناشکري مذموم صفت دی يا که مولى خپل غلام ته ووايي: اې کافره! سره خطاب وکړي نو دا خطاب د توهين دی.

قوله اعل منزلة المؤمنين الخ: الله تعالى د مسلمانانو مرتبې د خپل معزز او مکرم خطاب په ذريعې سره اوچته کړه، لکه چې په قرآن پاك کې دي: ((وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين)) او کافران ددې نه خارج شو، ځکه چې هغوی ته يې توهين آميز خطاب کړی دی چې: ((يا أيها الذين كفروا)) او څوک مالك چې خپل غلام ته ووايي اې کافره! نو دده لپاره توهين دی نه چې تعظيم.

قوله وخص المستنبطين منهم الخ: په دې مومنانوکې يې علماء کرام وراره چې د قرآن مجيد په معانيو د پوهېدلو په وجه يې نور اوچتوالى ورکړو، بيا په دې علماء کرامو کې مجتهدينو لره نور د درستګۍ او مزيد د ثواب په وجه مقرب جوړ کړه.

المستنبطين: د استنباط څخه دى او د استنباط لغوي معنى ده په زمکې د ښخ شوې اوبه راويستل. او اصطلاحي معنى يې ده: نصوص شرعيه قرآن او حديث کې غور او فکر کول او سره د هغې نه پټې مسئلې او احکام ښکاره کول، نو هيڅ مجتهد له خپله مسئلې نه جوړوي بلکې مسئلې ښکاره کوي څنګه چې مزدور د زمکې نه اوبه راوباسي. خو جوړوي يې نه کچيرې مجتهد صحيح اجتهاد وکړي په دې شرط چې د اجتهاد صلاحيت ولري، نو هغه ته د صحيح اجتهاد باندې دوه ثوابه ملاوېږي او کچيرې غلط اجتهاد هم وکړي، نو بيا هم هغه ته يو ثواب ضرور ملاوېږي او کچيرې څوک د اجتهاد صلاحيت نه لري بيا اجتهاد وکړي، اګر چې هغه صحيح اجتهاد هم وکړي نو بيا به هم ګناهګار وي.

سوال: الله تعالى علماء کرامو کې مجتهدين په مزيد د رستګۍ سره ولې خاص کړه؟

جواب: چونکه مجتهدين د اجتهاد په ذريعه د مسائلو استنباط کوي، په کوم چې ټول مسلمانان عمل کوي او فايده ترې اخلي د هغه په وجه الهي تائيد مجتهدينو ته حاصل دى، او چا سره چې الهي تائيد وي د هغه نه د غلطۍ امکان کم وي او د درستګۍ امکان زيات وي.

قوله وثوابه: د ثوابه ضمير د مجرور مرجع مصدر "مزيد" دى، اوس تقدير د عبارت داسې شو ثواب المزيد بيا دا د اضافت الموصوف الى الصفة د قبيلې څخه دى، په اصل کې ثواب المزيد. فافهم

د ثواب په کثرت سره يې دا رنګه خاص کړه چې کچيرې مجتهدين صحيح اجتهاد وکړي نو دوى ته به دوه ثوابه ملاوېږي (۱) د نفس اجتهاد، (۲) د صحيح اجتهاد، او کچيرې اجتهاد صحيح نه وي، نو د نفس اجتهاد ثواب به بيا هم ورته ملاوېږي، مګر د صحت اجتهاد ثواب به ورته نه ملاوېږي، حضور ﷺ فرمايي: (**المجتهد يخطئ ويصيب اذا اصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد**) او کچيرې د مجتهدينو نه علاوه نور علماء کرام (چې د اجتهاد استعداد نه لري) اجتهاد وکړي، نو هغه به ګناهګار وي.

والصّلوة	على	النّبي	وأصحابه
او رحمت کامله دې نازل وي په نبي کريم صلى الله عليه وسلم باندې او د هغه په صحابه وو باندې			
والسّلام	على	أبي حنيفة	وأحبابه
او سلام دې وي په امام ابوحنيفه رحمه الله او د هغه په ملګرو باندې			

الصلوة: لغوي معنی دعاء ده، اصطلاحي معنی د نسبتونو په بدليدو سره د لفظ صلوة معاني مختلف کیږي (۱) کچیرې د صلوة نسبت الله تعالی ته وشي؛ نو معنی بې رحمت ده. (۲) کچیرې د صلوة نسبت ملائکو ته وشي؛ نو معنی بې استغفار ده. (۳) کچیرې د صلوة نسبت بنده ګانو ته وشي؛ نو معنی بې طلب د رحمت ده. (۴) او کچیرې د صلوة نسبت مرغانو او ځناورو ته وشي؛ نو معنی بې تسبیح او تهلیل ده

اعتراض: معترض اعتراض وکړو که چیرې د دعاء صله علی وي؛ نو هغه بد دعا او د نقصان په معنی راځي، چونکه الصلوة دلته د دعا په معنی دی؛ نو نعوذبالله مصنف نبي علیه الصلوة والسلام لپاره بد دعاء وکړه؟

جواب نمبر۱: علی د صلوة صله نه ده. بلکې د نازلةٌ صله ده. یعني اصل عبارت دا دی الصلوةُ نازلةٌ علی الخ لهذا څه اشکال نشته

جواب نمبر۲: کله چې علی براه راست د لفظ صله وي؛ نو هغه د بد دعاء په معنی راځي او کچیرې علی د صلوة چې په معنی د دعاء سره وي ددې صله شي؛ نو د بد دعاء په معنی نه وي. تحقیق د لفظ نبي او رسول په لفظ د نبي او رسول کې دوه قوله دي

اول قول: د نبي او رسول په مینځ کې د (مساوات) برابری نسبت دی. دلیل دا دی چې ایمان مفصل کې دي ((امنت بالله وملئکته وکتبه ورسله)) صرف تذکره د رسل سره د ایمان کامله دعوه پوره ګڼل کیږي څکه د لفظ انبیاء تذکره نه ده شوې، حالانکه ایمان په ټولو راوړل ضروري دی، معلومه شوه چې په نبي او رسول کې څه فرق نشته. که چیرې فرق وي نو لفظ د انبیاء به بې هم ذکر کړی وای

دویم قول: په نبي او رسول کې د تغائر نسبت دی. دلیل دا دی چې په قرآن کریم کې دي ((وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي)) په دې کې نبي عطف دی په رسول باندې او د کرمو شیانو په مینځ کې چې عطف وي هغه د یو بل سره مغائر وي. پس نبي او رسول د یو بل غیر غیر وي او هغه مغایرت دا دی چې په نبي او رسول کې نسبت د عموم او خصوص مطلق دی. نبي عام مطلق دی او رسول خاص مطلق دی.

رسول: هغه انسان دی چې الله تعالی د خپلو بنده ګانو د هدایت لپاره رالیږلی وي او هغه ته چې نوی کتاب او نوی شریعت ورکړی وي

نبي: هغه انسان دی چې الله تعالی د خپلو بنده ګانو طرفته د تبلیغ لپاره رالیږلی وي. عامه خبره دا ده چې هغه ته نوی کتاب او نوی شریعت ورکول شوی وي یانه وي ورکول شوی

اعتراض: مصنف د حضور ﷺ لپاره د نبي لفظ استعمال کړی دی، د رسول لفظ بې ولې نه دی استعمال کړی؟

جواب دا دی: ان الله وملئكته يصلون على النبي. چونكه الله تعالى په قرآن مجيد كې د صلوة نسبت خپل ځان او ملائكو طرفته كولو سره د حضور ﷺ لپاره لفظ د نبي استعمال كړو. په دې وجه مصنف رحمه الله هم د قرآن مجيد اقتداء كولو سره لفظ د نبي وليكلو

قوله واصحابه الخ: د اصحاب د مفرد باره كې څلور اقواله دي (۱) اصحاب جمع د صاحب ده، لكه اطهار جمع د طاهر ده، (۲) اصحاب جمع د صحب ده، لكه انمار جمع د نمر ده، (۳) اصحاب جمع د صَحِبْ ده. لكه انهار جمع د نَهْرْ ده، (۴) اصحاب جمع د صحيبْ ده. لكه اشراف جمع د شريفْ ده.

فرق بين الصحابي والصاحب: د صحابي لفظ فقط د رسول الله ﷺ د ملګرو لپاره استعماليږي او صاحب عام دی خواه كه د نبي ملګري وي كه د بل چا

نسبت بين الصحابي والصاحب: د صحابي او صاحب په مينځ كې نسبت د عموم او خصوص مطلق دی، صحابي خاص مطلق دی او صاحب عام مطلق دی

تعريف د صحابي: صحابي هغه دی چا چې په حالت د ايمان كې په زمكه د بيدارئ په حالت كې د حضور ﷺ صورت مبارك ليدلی وي او بيا په دې ايمان كې مرګ ورته راغلی وي او هغه ليدل خواه كه حقيقتاً وي، لكه د حضرت ابوبكر او عمر رضي الله عنهما ليدل او خواه كه حكماً وي، لكه د حضرت عبد الله ابن ام مكتوم ليدل داسې كس ته صحابي ويل كيږي

قوله والسلام على ابي حنيفة: په دې عبارت يو سوال راځي د سوال نه مخكې يو تمهيد دی. ځان پرې پوه كړئ:

تمهيد: د نيكو خلقو لپاره د دعا كولو څلور قسم الفاظ استعماليږي (۱) الصلوة (۲) السلام (۳) الترضی (۴) الترحم

(۱) د جمهورو مسلك دی چې د صلوة لفظ مستقلاً صرف د انبياؤ لپاره ويل كيږي، لكه حضور ﷺ، حضرت عيسی عليه السلام وغيره

(۲) د سلام لفظ مستقلاً د انبياؤ او ملائكو لپاره ويل كيږي، لكه حضرت موسی عليه السلام، حضرت جبرائيل عليه السلام

(۳) د ترضي لفظ مستقلاً د صحابه وو لپاره ويل كيږي. لكه حضرت ابوبكر صديق رضي الله عنه وغيره (۴) او د ترحّم لفظ مستقلاً انبياوو او صحابه وو نه علاوه د اولياء الله لپاره ويل كيږي

سوال: نو اوس سوال دا دی چې د صلوة لفظ د غير نبي لپاره نه ويل كيږي، البته تبعاً ويل كيږي، مثلاً داسې ويل كيږي حضرت محمد وابوبكر وعمر عليهم الصلوة. دغه رنګه د ترضي لفظ مستقلاً غير صحابي لپاره نه ويل كيږي، البته تبعاً ويل كيږي، لكه داسې ووايي

حضرت انس وابو حنيفه ومالك رحمهم الله، ليکن مستقلاً ابو حنيفه رحمه الله نه ويل کيږي؛ نو کله چې د سلام لفظ مستقلاً انبياؤ او ملائکو لپاره ويل کيږي د انبياوو او ملائکو نه علاوه بل چا لپاره نه ويل کيږي؛ نو مصنف رحمه الله د سلام لفظ مستقلاً امام ابو حنيفه لپاره ولې وويلو؟

جواب: (۱) دوی چې کوم تفصيل بيان کړو دا د جمهورو مسلك دی او د بعضې خلقو مسلك دا دی چې د سلام لفظ د نبي او فرښتې نه علاوه د غير لپاره هم مستقلاً ويلی شي، ممکن ده چې د مصنف رحمه الله مسلك هم دا وي کوم چې د بعضې خلقو مسلك دی، په دې وجه هغوی د سلام لفظ مستقلاً وويلو

جواب: (۲) ممکن ده چې مصنف رحمه الله د زيات محبت او عقيدت له وجې دا جمله ويلې وي او که بعضې وخت د زيات محبت او عقيدت په وخت داسې وويل شي هغه معاف وي

قوله واحبابه الخ: د احباب نه مراد د امام اعظم ابو حنيفه رحمه الله استاذان او شاګردان امام ابو يوسف، امام محمد، امام حسن او امام زفر رحمهم الله وغيرهم دي

بحث کون اصول الفقه اربعة

وَبَعۡدُ	فَإِنَّ	أُصُولَ	الۡفِقۡهِ	أَرۡبَعَةٌ	كِتَابُ	الله	تَعَالٰى	وَسُنَّةُ رَسُوله
او د حمد صلوة نه پس بې شکه د فقهي اصول څلور دي: د الله کتاب، د هغه د رسول سنت،								
وَاِجۡمَاعُ	الۡأُمَّةِ	وَالۡقِيَاسُ	فَلَا بُدَّ	مِنَ الۡبَحۡثِ	فِيۡ كُلِّ	وَاحِدٍ	مِنۡ هٰذِهِ	الۡأَقۡسَامِ
د امت محمديه صلى الله عليه وسلم اجماع او قياس، پس ضروري ده چې ددې هر قسم په اړه								
لِيُعۡلَمَ	بِذٰلِكَ	طَرِيۡقُ	تَخۡرِيۡجِ	الۡأَحۡكَامِ				
پوره بحث وشي، او ددې بحث په ذريعه د احکامو راويستلو طريقه معلومه شي								

اعتراض: معترض اعتراض کوي چې بَعۡدُ اسم دی او په اسم کې اصل اعراب دی: نو بَعۡدُ معرب کېدل پکار وو او تا ولې مبني جوړ کړو؟

جواب: چونکه بَعۡدُ په احتياج کې د مبني الاصل (حرف) مشابه دی، يعنې څنګه چې حرف په خپلې معنی باندې دلالت کولو لپاره د بوې کلمې محتاج وي؛ دغه رنګه بَعۡدُ ظرف هم په خپلې معنی باندې د دلالت کولو لپاره د مضاف اليه محتاج دی، چونکه دا د مبني الاصل مشابه دی، په دې وجه دا هم مبني دی

اعتراض: په بناء کې اصل سکون دی، کچيرې بَعۡدُ مبني دی: نو دی ته سکون ورکول پکار دی: تا ورته حرکت ولې ورکړو؟

جواب: مبني په دوه قسمه دی (۱) مبني الاصل (۲) مبني عارضي. مبني الاصل کې اصل سکون دی او مبني عارضي کې سکون اصل نه دی او بَعْدُ مبني عارضي دی.

اعتراض: کچیرې بَعْدُ ته حرکت ورکول وي: نو اخف الحرکت فتحه (زبر) به دي ورکړی وو. اثقل الحرکت ضمه (پیش) دي ولې ورکړو؟

جواب: د بَعْدُ مضاف الیه حذف کولو وجه سره په دې کې انتهائي خفت پیدا شو او خفت تقاضا کوي د ثقل. په دې وجه بَعْدُ لره اثقل الحرکات ضمه ورکړی شوه.

فائده: بَعْد ظرف زمان دی. اصل کې ددې وضع د ظرف مکان لپاره وه. لکه: "دارِيْ بعدَ دارِكَ" لیکن عرف کې ظرف زمان لپاره مشهور شو. لکه "زَمانِيْ بعدَ زمانِكَ" بعضې وختونه حقیقت عرفیه، حقیقت لغویه باندې غالب راځي.

فَاِنَّ: سوال: ان اصول الفقه. باندې چې کومه فاء ده، ددې باره کې څلور احتماله دي او څلور واړه باطل دي.

اول احتمال: دا دی چې فاء تفریعیه ده او دا باطل دی، ځکه فاء تفریعیه تقاضا کوي چې ددې ماقبل حکم کلي وي او دلته عبارت کې د فاء نه مخکې څه حکم کلي مذکور نه دی. لهذا دا احتمال دی.

دویم احتمال: دا دی چې فاء تفصیلیه ده او دا احتمال هم باطل دی، فاء تفصیلیه تقاضا ددې کوي چې که ماقبل عبارت کې اجمال وي نو دلته به یې تفصیل وي او حال دا چې وړاندې اجمال نشته.

دریم احتمال: دا دی چې دا فاء تعلیلیه ده او دا احتمال هم باطل دی، ځکه فاء تعلیلیه تقاضا کوي چې مابعد به د ماقبل لپاره علت وي او دلته داسې نشته.

څلورم احتمال: دا دی چې دا فاء جزائیه ده او دا احتمال هم باطل دی، ځکه چې فاء جزائیه د ځان نه وړاندې د شرط تقاضا کوي او دلته ماقبل عبارت کې شرط نشته. پس کله چې فاء په مذکوره احتمالاتو کې یو هم نه شو: نو بیا فاء د څه لپاره ده؟

جواب: دا فاء جزائیه ده.

سوال: فاء جزائیه خو صرف د شرط په جواب کې وي او دلته خو څه حرف شرط نشته.

جواب: کله ظرف قائم مقام د شرط وي، لکه "اذلم یهتدوا به فسیقولون" سیقولون باندې فاء جزائیه ده. ماقبل عبارت کې څه حرف شرط نشته. بلکې اذ ظرفیه قائم مقام د شرط دی. داز د کتاب عبارت کې هم بعد ظرف قائم مقام د شرط دی. فاء جزائیه ددې په جواب کې ده.

جواب: دلته امّا حرف شرط محذوف دی او ددې په جواب کې دا فاء جزائيه ده او مصنف رحمه الله د شهرت په بناء حذف کړه چې حمد وصلوٰة نه پس ددې استعمال مشهور دی.

قوله فان اصوله الفقه اربعةٌ: اصول فقه څلور دي كتاب الله، سنت رسول، اجماع د امت او قياس وجه د حصر يې دا ده چې دليل شرعي به د دوه حالو نه خالي نه وي يا به وحي وي يا به غير وحي وي، كه وحي وي، بيا به د دوه حالو نه خالي نه وي، يا به متلو وي يا به غير متلو وي، كه متلو وي؛ نو هغه كتاب الله دی او غير متلو وي؛ نو هغه سنت د رسول دی او كه غير وحي وي، بيا به د دوه حالو نه خالي نه وي يا به اجتهاد وي يا به غير اجتهاد وي، كه اجتهاد وي بيا به د دوه حالو نه خالي نه وي يا به د ټولو مجتهدينو اجتهاد وي يا د بعضې، كچيرې د ټولو اجتهاد وي؛ نو اجماع د امت ده او كه د بعضو اجتهاد وي؛ نو هغه قياس دی او كه دليل شرعي نه وحي وي او نه اجتهاد وي؛ نو هغه مردود دی.

اصول فقه: دا مركب اضافي دی او اضافت په درې قسمه دی. (۱) اضافت په معنى د "لام" سره، (۲) اضافت په معنى د "في" سره، (۳) اضافت په معنى د "من" سره.

وجه د حصر يې دا ده چې اضافت به د دوه حالو نه خالي نه وي يا به مضاف اليه د مضاف د جنس څخه وي يا نه. (۱) كه مضاف اليه د مضاف د جنس څخه وي؛ نو دا اضافت د "مِنْ" دی لكه: ((خاتم فضة اى خاتم من فضة)) بيا كه مضاف اليه د مضاف د جنس څخه نه وي؛ نو د دوه حالو نه به خالي نه وي يا به مضاف اليه د مضاف لپاره ظرف وي يا به نه وي، (۲) كه مضاف اليه د مضاف لپاره ظرف وي؛ نو دا اضافت په معنى د "فيْ" سره دی. لكه صلوٰة الليل اى صلوٰة في الليل، (۳) كه مضاف اليه د مضاف لپاره ظرف نه وي؛ نو دا اضافت په معنى د "لام" سره دی، لكه غلامُ زيدٍ اىْ غلامٌ لزيدٍ.

اوس دلته اعتراض دی چې اصول فقه كې اضافت لاميه دی، ځكه چې مضاف اليه نه خپله د مضاف د جنس دی او نه د مضاف لپاره ظرف دی، يعنې اصولٌ للفقه او اضافت لاميه د تخصيص فايده وركوي، مطلب دا چې دا څلور واړه د فقهې اصول دي، حال دا چې دا باطل دی، په دې وجه كتاب الله، سنت رسول، اجماع د امت چې څنګه د فقهې اصول دي، دغه رنګه دا درې واړه د علم كلام اصول هم دي

جواب نمبر ۱: فقه په معنى د شرعې ده، ترجمه به دا وي چې دا څلور واړه خاص د شرعې اصول دي او شرع فقه او كلام دواړو ته شامل دي. لهذا څه اعتراض نشته.

جواب نمبر ۲: فقه د شرع په معنى نه ده بلكې فقه د فقهې په معنى كې ده، مطلب دا چې دا څلور واړه من حيث المجموع هم د فقهې اصول دي، ځكه چې قياس د علم كلام اصل نه دی

جواب نمبر ۳: دا تسليم نه دی چې اضافت د اختصاص لپاره دی بلکې دا اضافت د ادنی ملابست او ادنی تعلق په بناء باندې دی، بعضې وخت ادنی ملابست په بناء باندې هم يو څيز د دويم څيز طرفته مضاف وي، مثلاً استاذي فلانٌ. نو څنګه چې دلته اضافت د اختصاص لپاره نه بلکې د تعلق او ملابست په بناء باندې دی دغه رنګه اصول فقه کې هم اضافت د اختصاص لپاره نه بلکې د ادنی ملابست لپاره دی څنګه چې د دې اصولو تعلق د علم کلام سره دی دا رنګه د دې تعلق د فقه سره هم دی

اعتراض: تاسو وفرمايل چې د فقهې اصول څلور دي حالانکه اصول د فقهې خو اته/۸ دي. (۱) شرائع سابقه (۲) تعامل الناس (۳) اقوال الصحابة (۴) استصحاب الحال. تاسو دا ولې ذکر نه کړه؟

جواب: دا څلور هم د فقه اصول دي، ليکن دا مستقل اصول نه دي، د هر يو توضيح دا ده:

شرائع سابقه: نه مستقل اصل په دې وجه نه شي ويلی چې يا خو په قرآن مجيد کې الله او په حديث پاک کې رسول الله ﷺ د دې شريعتونو د اتباع نه منع کړې وي، يا به يې نه وي کړې؛ که د اتباع کولو نه يې منع کړې وي؛ نو هغه دليل او حجت نه جوړيږي او که منع يې پرې نه وي کړې نو هغه په قرآن او سنت کې داخل دي

تعامل الناس: مطلب دا چې د زماني د خلقو په يوه رايه متفق کېدل او همدا اجماع د امت ده، په دې وجه يې تعامل الناس د فقه په اصول کې شمار نه کړه

اقوال الصحابة: قول صحابي په دې وجه مستقل د فقه په اصولو کې شمار نه شو چې قول د صحابي به د دوه حالو نه خالي نه وي يا به مدرک بالقياس وي يا به نه وي. که مدرک بالقياس وي؛ نو دا قياس دی او که مدرک بالقياس نه وي؛ نو حديث به وي

استصحاب الحال: استصحاب الحال يې په دې وجه مستقل اصل شمار نه کړ چې د دې مطلب دی: موجوده حالت په سابقه حالت باندې قياس کول او همدا خپله قياس دی

قوله كتاب الله تعالى: کتاب الله نه هغه پنځه سوه آياتونه مراد دي په کومو کې چې احکام ذکر شوي دي، نه پوره قرآن پاک

قوله سنة رسوله: او سنت رسول الله نه هم هغه درې زره احاديث مراد دي په کومو کې چې احکام دي، نه دا چې ټول احاديث مراد دي

قوله واجماع الأمة: الامة باندې الف لام عهد خارجي دی، د دې نه د امت محمديه اجماع مراد ده او بيا امت محمديه کې هم د هر چا نه، بلکې فقط د صالحو مجتهدينو اجماع مراد ده

قوله والقياس: په القياس باندې الف لام عهد خارجي دی، ددې قياس نه صرف او صرف قياس شرعي مراد دی، قياس عقلي، قياس لغوي او قياس شبهي مراد نه دی.

فايده: د قياس څلور قسمونه دي: (١) قياس شرعي (٢) قياس لغوي (٣) قياس شبهي (٤) قياس عقلي

قياس شرعي: هغه قياس دی چې د كتاب الله يا سنت رسول يا د اجماع امت نه مستنبط وي

قياس لغوي: د علت مشتركه په بناء اسم د يو ځاى نه بل ځاى ته نقلول. لكه لفظ د "خمر" چې علت مشتركه يې (مخامره د عقل ده) ددې په بناء باندې د "خمر و ثوم" د يو ځاى نه بل ځاى ته نقل كېدی شي

قياس شبهي: د علت مشاكلة في الصورة په بناء حكم د يو ځاى نه بل ځاى ته نقلول. لكه: قعده اولى فرض نه ده او قعده اخيره د عدم فرضيت لپاره يې په لومړى قعده قياس كول؛ خو دا مثال غلط دی "نائل مصحح".

قياس عقلي: د دوه يا زياتو قضيو هغه مركب قول دی كچيرې هغه تسليم شي، نو ددې نه به يوه بله قضيه جوړه شي. لكه العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث

فلابد من البحث الخ: "بُدّ" لاى نفي جنس اسم دی او "من البحث" ظرف مستقر كېدو سره خبر او "في كل واحد من هذه الاقسام" كې "من هذه الخ" ظرف مستقر كېدو سره "كل واحد" صفت دی او بيا "في كل واحد" ظرف لغو كېدو سره "البحث" متعلق دی

بحث في كتاب الله

البحث الأول في كتاب الله تعالى
لومړی بحث د الله تعالى د كتاب په باره كې دی

سوال: مصنف رحمه الله د فقهي په څلورو اصولو كې كتاب الله ولې مقدم كړو؟

جواب: "قدّمه لكونه اصلاً قطعياً و متواتراً و محفوظ النظم و متلوّاً" كتاب الله يې ځكه په نورو مقدم كړو چې دا اصل قطعي، متواتر، محفوظ العلم او متلوّ دی

د اصل كېدو مطلب: قرآن مجيد صرف اصل دی، احاديث مباركه په اصل كې د قرآن تفسير دی او اجماع د امت هم د قرآن او سنت په رڼا كې وي او د قياس بنياد خو قرآن او سنت دی.

د قطعي كېدو مطلب: يعنې قرآن ټول په ټوله قطعي الثبوت دی او نور دلائل داسې نه دي

د محفوظ النظم كېدو مطلب: ځكه چې لوح محفوظ نه حضور ﷺ ته الفاظ نبودل شوي دي بعينه حضور ﷺ صحابه كرامو رضي الله عنهم ته هم دغه الفاظ نبودلي دي او بعينه نن د قرآن په

صحیفو کې هم هغه الفاظ مذکور دي

د متلو کېدو مطلب: دا دی چې الفاظ هم محفوظ دي، يعني هغه الفاظ د لوح محفوظ نه په حضور ﷺ باندې نازل شوي دي او بعينه حضور ﷺ هم هغه الفاظ نقل کړي او هم هغه الفاظ په تواتر سره مونږ ته راورسيدل

اعتراض: مصنف رحمه الله مقسم يعني د قرآن مجيد تعريف کولو نه بغير ددې تقسيم شروع کړو. حال دا چې دا خو غلط دی؟

جواب: ترك تعريفه اكتفاء بشهرته: يعنې تعريف يې د زيات شهرت له وجې پرېښود.

تعريف د كتاب الله: "الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلاشبهة" يعني كتاب الله هغه كتاب دی چې په محمد رسول الله ﷺ باندې نازل شوی دي او په صحيفو کې ليکل شوی وي او د حضور ﷺ نه په نقل متواتر سره بغير د څه شبهې نه مونږ ته رانقل شوی وي

فوائد قيود: الكتاب: الكتاب جنس دی چې ټولو کتابونو ته شامل دی

المنزل: دا فصل دی، ددې نه غير آسماني کتابونه ترې خارج دي

على الرسول: دا فصل ثاني دی، په رسول باندې الف لام عهد خارجي دی او ددې نه خاص رسول الله ﷺ مراد دی، ددې قيد نه نور هغه آسماني کتابونه ووتل چې په رسول الله ﷺ باندې نه دي نازل شوي

المكتوب في المصاحف: دا فصل ثالث دی، ددې نه احاديث مبارکه او منسوخ التلاوة آيتونه ووتل، لکه د سورة الاحزاب څه حصه او لکه دا آيت "الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما" چې کله ځوان واده شوی سړی او واده شوې ښځه زنا وکړي نو هغه رجم کړئ. دا آيت منسوخ التلاوة دی، مګر حکم يې منسوخ نه دی

المنقول عنه نقلاً متواتراً: دا فصل رابع دی، ددې نه قراءت مشهوره او قراءت احاد خارج شو

قراءت مشهوره: لکه په قرآن مجيد کې "فاقطعوا ايديهما" قراءت متواتره دی او ابن مسعود رضي الله عنه نه قراءت مشهوره "فاقطعوا ايمانهما" مروي دی. دغه رنګه د کفارې په سلسله کې "فصيام ثلثة ايام متتابعات" کې لفظ د متتابعات په طريقې د شهرت نقل کېدو په وجه د قرآن نه خارج دي

قراءت احاد: لکه قرآن مجيد کې "فعدة من ايام اخر" قراءت متواتر دی او ابن مسعود رضي الله عنه نه "فعدة من ايام متتابعات" بقراءة احاد منقول دی او د قرآن نه خارج دی

بلاشبهة: دا فصل حاسس نه دی، بلکې د فصل رابع لپاره تاکید دی. ددې لپاره چې منقول بنقل متواتر وي، په دې کې هیڅ قسم شبهه نه وي.

د قرآن وجه تسمیه: کچیرې قرآن ماخوذ وي د قرء یقرء نه نو معنی به دا وي. لوستل کېدونکی کتاب" چونکه قرآن د ټولې دنیا د کتابونو نه زیات لوستل کېږي، په دې وجه ورته قرآن ویل کېږي، کچیرې قرآن ماخوذ وي د قرن یقرن نه نو معنی به یې دا شي "ملاو شوی څیز" چونکه ددې کتاب ایتونه هم د یو بل سره پیوسته او پرلپسې دي، هر سورت یې د بل سورت سره یو ځای او پیوسته دی، په دې وجه ورته قرآن ویل کېږي.

سوال: قرآن صرف د الفاظو نوم دی که صرف د معانیو نوم دی او که د الفاظو او معانیو دواړو د مجموعې نوم دی؟

جواب: دې باره کې درې مذهبه دي.

اول مذهب: لومړی مذهب دا دی چې قرآن صرف د الفاظو نوم دی.

لومړی دلیل: دا چې په قرآن کې دي. "انا انزلنٰه قرآناً عربيًا" بې شکه مونږ قرآن په عربي ژبه نازل کړی دی، د عربي او غیر عربي تعلق د الفاظو سره دی، لهذا قرآن صرف د الفاظو نوم دی.

دویم مذهب: بعضې علماء وايي چې قرآن صرف د معانیو نوم دی، دلیل یې دا دی چې په قرآن کې دي: "انه لفي زبر الاولين" بیشکه هغه قرآن البته په لومړیو صحیفو کې دی. لومړی صحیفې په عبراني سرياني یا په بله ژبه کې وې او قرآن مجید په عربي ژبه کې دی؛ نو په لومړیو صحیفو کې یقیناً د قرآن الفاظ مذکور نه وو. معلومه شوه چې قرآن مجید د الفاظو نوم نه دی بلکې د معانیو نوم دی.

دریم مذهب: بعضې علماء وايي چې قرآن مجید د الفاظو او معانیو د مجموعې نوم دی او همدا مذهب راجح دی.

فایده: د کلام اقسام: کلام په دوه قسمه دی (۱) کلام نفسي (۲) کلام لفظي

کلام نفسي: هغه کلام دی چې د ذات الهي سره قائم دی، غیر مخلوق دی، الفاظ، صوت (آواز)، ترکیب وغیرها نه لري.

کلام لفظي: هغه کلام دی چې په مصاحفو کې لیکل شوی دی او دا کلام لفظي دال دی او کلام نفسي مدلول دی.

بحث الخاص والعام

فصل فِي الْخَاص وَالْعَام
دا فصل د خاص او عام په بيان کښې دی

سوال: سائل سوال وکړو چې مصنف رحمه الله کتاب الله په اعتبار د وضع د لفظ سره په څلورو قسمونو خاص، عام، مشترك او مؤول سره بيان کړو، ددې د اشتراك وجه څه ده؟

جواب: د اشتراك دوه وجهې دي (۱) خاص او عام

ددې دواړو وضع د يوې معنى لپاره ده هر چې مؤول او مشترك دي، ددې وضع د متعددو معانيو لپاره ده (۲) په خاص او عام کښې حکم قطعي وي، په مؤول او مشترك کښې حکم ظنّي وي

سوال: مصنف رحمه الله خاص او عام کښې خاص په عام باندې ولې مقدم کړو؟

جواب: دا چې ددې دوه وجهې دي (۱) عام په منزله د مرکب دی او خاص په منزله د مفرد دی او مفرد د مرکب نه مقدم وي، (۲) د جمهورو په نزد د عام حکم مختلف فيه وي او د خاص حکم متفق عليه وي او متفق عليه مقدم وي

د کتاب الله د نظم اول تقسيم: د کتاب الله د نظم اول تقسيم د وضع په اعتبار سره دی؛ په اعتبار د وضع سره د کتاب الله د لفظ څلور قسمه دي (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترك (۴) مؤول وجه د حصر يې دا ده چې لفظ به د دوه حالو نه خالي نه وي يا به يې يوه معنى وي يا به يې ګڼې معنى وي، که يوه معنى يې وي؛ نو بيا به د دوه حالو نه خالي نه وي، يا به د غه يوه معنى منفرد عن الافراد وي يا به مشتمل على الافراد وي، که مشتمل على الافراد وي نو هغه عام دی او که ګڼې معنى يې وي؛ نو بيا به د دوه حالو نه خالي نه وي، يا به يې يوه معنى په دليل سره راجحه وي يا به نه وي، که چيرې يې يوه معنى په دليل سره راجحه شوې وي؛ نو هغه مؤول دی او که په دليل سره يې يوه معنى راجحه شوې نه وي؛ نو هغه مشترك دی، او س په دې کښې د هر يو تعريف وګورئ

فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ
پس خاص هغه لفظ دی چې د خاڼله معنى معلومې يا د يو شخص معلوم لپاره وضع کړل شوی وي
كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ النَّوْعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ
لکه زمونږ قول په خاص فرد کښې زيد او د خاص نوع لپاره لکه رجل او د خاص جنس لپاره لکه انسان

(۱) **الخاص:** "لفظٌ وضعَ لمعنىً معلومٍ او لِمسمّى[1] معلومٍ على الانفرادِ" خاص هغه لفظ دی چې وضع

(۱) حاشيه: المسمّى، المدلول، المعنى او المفهوم ذاتاً متحد دي، ددې لپاره چې د ټولو معنى ...اِثباتي په بل مخ...

کړی شوی وي د خانله معنی لپاره د يو شخص معلوم لپاره ددې تعريف داسې کولی شي چې خاص هغه لفظ دی چې وضع کړی شوی وي د معنی معلومې لپاره یا د شخص معلوم لپاره د انفراد په طور مثال لکه الاکل وغيره او مسمّی معلوم مثال لکه زيد . رجل انسان وغيره...

فايده: د خاص په تعريف کې په معنی معلومې او مسمّی معلومې سره مصنف رحمه دې خبرې طرفته اشاره کړې چې د خاص په تعريف کې اعراض هم شامل دي. لکه الاکل او جواهر هم شامل دي. لکه زيد او رجل

دقيودو فوائد: لفظ د جنس په درجه کې دی، دا ټولو ته شامل دی، موضوع ته هم او مهمل ته هم

وضع: دا لومړی فصل دی د دېنه لفظ مهمل ووتلو

معلوم: نه مقصود څه دی؟

دی باره کې څو احتماله دي: يا خو د معلوم نه مقصود بالمراد دی يا د معلوم نه مقصود معلوم البيان دی، که د معلوم نه مقصود بالمراد وي؛ نو اوس د خاص د تعريف مطلب به دا شي چې خاص هغه لفظ دی چې وضع کړی شوی وي د داسې معنی لپاره چې معنی يې معلوم المراد وي يعنې د داسې معنی لپاره چې ددې معنی مراده معلومه وي؛ نو په دې صورت کې ددې لفظ معلوم نه مشترک ووتلو. ځکه چې د مشترک معنی معلوم المراد نه وي بلکې ددې خو ګنې معنی ګانې وي او که د معلوم نه مقصود معلوم البيان وي؛ نو اوس به د خاص د تعريف حاصل دا وي چې خاص هغه لفظ دی چې وضع کړی شوی وي د داسې معنی لپاره چې کومه معنی ددې لفظ نه واضحه ده، په دې صورت کې د لفظ معلوم نه مشترک نه دی وتلی، ددې لپاره چې مشترک د کومې معنی لپاره موضوع وي هغه معنی هم د لفظ نه واضحه وي، خو البته دده معنی معلوم المراد نه وي

لمسمّی معلومِ کې د مسمی نه مراد شخص دی، لکه زيد يا عين دی او عين د شخص نه اعم وي، ځکه چې دا جنس او نوع دواړو نه شامل وي، ددې لپاره چې انسان او رجل اعيان معلومه دي او په مسمی معلوم کې د معلوم په ذريعه د اعيان مشترکه نه احتراز کولی شي، لکه: "**جارية**" چې دا د وينځې او کشتۍ دواړه په مينځ کې مشترک دی او لکه "**مشتري**" چې د

...بقيه دتېرمخ] ماحصل في الذهن دی، البته په دې کې اعتباري فرق دی، هغه داسې چې کوم شی په عقل کې راځي که په دې کې ددې خبرې لحاظ وکړي چې د اسم لپاره وضع کړی شوی دی؛ نو دې ته مسمّی ويلی شي او که ددې لحبرې لحاظ وساتل شي چې لفظ په دې دال دی؛ نو دې ته به مدلول ويلی کيږي او که ددې خبرې خيال وکړي چې د لفظ اراده شوې ده؛ نو دې ته به معنی مقصوده ويلی شي او که ددې خبرې لحاظ وکړي چې هغه د لفظ نه فهم شوی دی بيا دېته مفهوم ويلی کيږي.

ستوري او عاقد په مينځ کې مشترك دی.

على الانفراد: کچيرې د معلوم نه مقصود معلوم المراد وي، نو على الانفرد به فصل ثالث شي او ددې نه به صرف عام ووځي، په دې وجه چې په دې صورت کې به مطلب دا شي چې "خاص" هر هغه لفظ دی چې د داسې معنی لپاره وضع کړی شوی دی چې هغه معنی منفرد عن الانفراد وي، نو ددې نه به عام خارج شي، ځکه چې عام د کومې معنی لپاره موضوع وي هغه معنی منفرد عن الانفراد نه وي، بلکې مشتمل على الافراد وي او کله د معلوم نه مقصود معلوم البيان وي؛ نو بيا دا على الانفراد به د عام لپاره د مخرج کېدو سره سره د مشترك لپاره هم مخرج وي، په دې وجه به د خاص د تعريف حاصل دا وي چې خاص هر هغه لفظ دی چې وضع کړی شوی وي د داسې معنی معلومې لپاره چې هغه معنی موضوع له "منفرد عن الافراد" وي او "منفرد عن معنى آخر" هم وي. هر کله چې مشترك د کومې معنی لپاره موضوع وي هغه معنی منفرد عن معنى آخر نه وي بيا چې کله مشترك خارج شو؛ نو مؤول هم خارج شو، ځکه چې مؤول د مشترك نه جوړ شوی او ددې يو قسم دی. فافهم

د خاص درې قسمونه دي: (۱) خاص الفرد، (۲) خاص النوع (۳) خاص الجنس

(۱) خاص الفرد: هغه خاص دی د کوم چې يوه معنی وي او هغه معنی معينه مشخصه وي يعنې ددې مصداق يو وي، لکه زيد، سليم وغيره.

(۲) خاص النوع: هغه خاص دی چې د معنی په اعتبار سره د هغې نوع خاصه وي اګر چې ددې مصداق متعدد وي، لکه رجل

(۳) خاص الجنس: هغه خاص دی چې د معنی په اعتبار يې جنس خاص وي اګر چې ددې مصداق متعدد وي، لکه انسان

سوال: د منطقيانو په نزد انسان نوع ده او د اصوليينو په نزد انسان جنس دی، د فرق وجه يې په څه کې ده؟

جواب: منطقيان د حقائقو نه بحث کوي او د اصولي اغراضو نه بحث کوي، د منطقيانو په نزد نوع هغه اسم دی چې د افرادو حقيقتونه يې متحد وي او جنس هغه دی چې د افرادو حقيقتونه يې مختلف وي، ددې نه صفا ظاهره شوه چې انسان نوع ده، په دې وجه ددې د افرادو حقيقتونه متحد دي او د اصوليينو په نزد نوع هغه ده چې د افرادو اغراض يې متحد وي او جنس هغه دی چې د افرادو حقيقتونه يې مختلف وي او ددې نه صفا ظاهره شوه چې انسان نوع ده په دې وجه ددې د افرادو حقيقتونه متحد دي او د اصوليينو په نزد نوع هغه ده چې د افرادو اغراض يې متحد وي او جنس هغه دی چې د افرادو اغراض يې مختلف وي،

ددې نه معلومه شوه چې انسان جنس دی، په دې وجه ددې د افرادو (سړی، ښځه) اغراض مختلف دي، د سړي د خلقت مقصد دا دی چې هغه نبي وي امام وي، په حدودو قصاص کې شهادت ورکونکي وي او احکام شرعيه وو لره نافذونکي وي او د ښځې مقصد دا دی چې هغه فراش جوړه شي (د سړي خواهش پوره کونکې وي) د کور دننه انتظام کونکې وي

سوال: معنی معلومه د خاص درې قسمونو ته شامله ده، ځکه چې هر مسمّی د اسم موضوع له، مدلول دی او ددې معنی ده، بيا مصنف ﷫ مسمّی معلومه ولې خاتله ذکر کړو؟

جواب: (۱) بېشکه معنی معلومه د خاص درې واړه قسمونو ته شامله ده، مګر د خاص النوع او خاص الجنس مصداق مختلف کيدی شي او د خاص الفرد مصداق متعين متشخص وي، نو خاص الفرد کې موجود ددې زياتي خصوص په بنا، يې اهتماماً خاص الفرد په مسمی معلومي الفاظو سره ذکر کړو

جواب: (۲) بعضې خلقو ويلي چې صرف معنی معلومي ويلو سره دا تعريف خاص الفرد ته شامل نه وو، ځکه چې خاص الفرد د معنی معلومې لپاره نه موضوع کيږي، بلکې د شخص معلوم لپاره موضوع کيږي، خاص الفرد ته يې د شاملولو لپاره د مسمی معلوم الفاظو اضافه وکړه

جواب: (۳) د معنی نه مراد "مالايقوم بنفسه" دی، يعنې هغه څيز چې بذاته نه وي بلکې د خپل قيام په وجود کې محل ته محتاجه وي، لکه ټول اعراض لکه علم، جهل، سواد، بياض او مسمّی نه مراد "مايقوم بنفسه" دی، يعنې هغه چې قائم بذاته وي په خپل قيام او وجود کې د څه محل محتاج نه وي، لکه ټول اعيان شو، مثلاً دار، انسان او رجل وغيره

الْعَامُّ وَالْخَاصُّ

وَالْعَامُّ	كُلُّ	لَفْظٍ	يَنْتَظِمُ	جَمْعاً	مِنَ	الْأَفْرَادِ	إِمَّا لَفْظاً
عام هر هغه لفظ دی چې د افرادو يو جماعت ته په يو ځل شامل وي، خواه هغه شمول د لفظ په اعتبار							
كَقَوْلِنَا	مُسْلِمُوْنَ	وَمُشْرِكُوْنَ					
سره وي لکه، مسلمون (ډېر زيات مسلمانان) او مشرکون (ډېر زيات مشرکين) او خواه که							
وَإِمَّا	مَعْنى	كَقَوْلِنَا	مَنْ	وَمَا			
هغه شمول دمعنی په اعتبار سره وي، لکه مَنْ (ډېر زيات ذوي العقول) او ما (ډېر زيات غير ذوي العقول)							

(۲) **العام: كل لفظ ينتظم جمعا من الافراد**: عام هر هغه لفظ دی چې د افرادو جماعت ته په يو ځل شامل وي، يا خو د لفظونو په اعتبار سره شامل وي يعنې صيغه د جمع وي، لکه رجال، مسلمون، مشرکون، يا د معنی په اعتبار سره شامل وي يعنې صيغه د جمع نه وي خو په

معنی د جمع سره وي، لکه مَن چي دا صيغه د جمع نه ده مگر د ذوي العقولو ټولو جماعت ته شامل دی او ما دا خو د لفظونو په اعتبار سره جمع نه ده مگر د غير ذوي العقولو ټولو افرادو ته شامله ده.

د قيودو فوائد: لفظ: د لفظ نه مراد لفظ موضوع دی، ځکه چي دا تقسيم هم د لفظ وضعي په اعتبار سره کيږي، يعني مقسم هم لفظ موضوع دی

ينتظم: دا لومړی فصل دی، ددي معنی ده په يو ځل شامل وي، ددي نه خاص ووتلو. ځکه چي خاص کي د سره شمول نه وي او ددي نه مشترك هم ووتلو. ځکه چي مشترك خپلو ټولو معانيو ته په يو ځل نه شامليږي، بلکي هغه خو علی سبيل البدليت په هره معنی د صادق راتلو احتمال لري

جمعاً من الافراد: دا دويم فصل دی، ددي نه اسماء عدد ووتل، ينتظم نه اسماء عدد نه وځي. ځکه چي اسماء عدد په يو ځل شامليږي، بلکي د "**جمعاً من الافراد**" په قيد سره ووتلو. ځکه چي دا د افرادو جماعت ته نه شامليږي بلکي د اجزاوو مجموعي ته شامليږي

فرق بين الاشتمال والبدليت: د اشتمال مطلب دا دی چي لفظ د افرادو په جماعت يو ځل صادق راشي او د بدليت مطلب دا دی چي لفظ په خپلو افرادو کي په هر فرد باندي يو د بل پسي صادق راشي

فرق بين الجماعة والمجموعه: په جماعت کي کثرت او تعدد ملحوظ وي او په مجموعه کي کثرت او تعدد ملحوظ نه وي

فرق بين الافراد والاجزاء: افراد د کلي مصداق کيږي او کلي د افرادو ځخه نه مرکب کيږي، بلکي د کلي اطلاق په هر هر فرد باندي وي، لکه زيد، عمر، بکر، دا د انسان د افرادو مصداق دي او په دي کي هر يو ته انسان ويلی کيږي، د کل اجزاء ټکړي کيږي، کل د اجزاوو نه مرکب کيږي، د کل اطلاق په هر جزء باندي نه کيږي، لکه چای چي د څلورو شيانو (اوبه، پی، (شيدي) چيني، (بوره) او پتي (وچي چای)) مجموعه ده، دا څلور شيان د چای اجزاء دي او چای ددي نه مرکب دی، لکه يوازي چيني يا پيو ته چای نه ويل کيږي

وَحُكْمُ	الْخَاصِّ	مِنَ	الْكِتَابِ	وجوبُ	الْعَمَلِ	بِهِ	لَا مُحَالَةَ.
د کتاب الله د	خاص	حکم	دا دی چي	عمل پري	بقيني	واجب	دی

حکم الخاص: د کتاب الله د خاص حکم دا چي د کتاب د خاص نه ثابت شوي حکم باندي عمل کول قطعي طور باندي واجب دي او په ديکښي د غير احتمال نه وي او بذات خود د واضح کېدو په وجه د ځه تفسيري او توضيحي بيان احتمال هم نه لري. خلاصه دا چي خاص د کتاب

الله مفيد د يقين هم دي او مفيد د عمل هم دی، يعني ددې په موجب باندې عمل كول واجب دي او اعتقاد ساتل هم پرې ضروري دي، بيا كه خاص د كتاب الله په مقابله كې خبر واحد يا قياس راشي؛ نو كتل كيږي به چې د كتاب الله په خاص كې د څه قسم تبديلۍ نه بغير د دواړو جمع كول ممكن دي يا نه، كه د كتاب الله په خاص كې د څه قسم تبديلۍ نه بغير د دواړو جمع كول او عمل پرې كول ممكن وي؛ نو دا دواړه به جمع شي او عمل به پرې وشي، ځكه چې په دلائلو كې اصل اعمال دی اهمال نه دی، يعني دليل فضول پرېښودل نه دي پكار او كه د كتاب الله په خاص كې د تبديلۍ كولو نه بغير يې جمع كول او په دې عمل كول ممكن نه وي؛ نو بيا خو به د كتاب الله په خاص عمل كولى شي او خبر واحد او قياس به پرېښودلى شي، ځكه چې د كتاب الله په خاص باندې قطعي طور عمل كول واجب دي، او خبر واحد او قياس ظني دي خبر واحد خو په دې وجه ظني دی چې د خبر واحد په اتصال او انقطاع كې شبه ده او قياس په دې وجه ظني دی چې د قياس بناء په رايه دی او په رايه كې د غلطۍ احتمال خامخا وي، غرض دا چې خبر واحد او قياس دواړه ظني دي او كتاب الله قطعي دی او د قطعي په مقابله كې ظني پرېښودل كيږي.

اعتراض: ستاسو دا وينا چې كتاب الله معارض د خبر واحد يا قياس راشي؛ نو دا صحيح نه دی، په دې وجه چې معارضه د داسې دوه شيانو په مقابله كې وي چې په قوت كې برابر وي، حالانكه كتاب الله قطعي دی او خبر واحد او قياس ظني دي؟

جواب: معارضه (مقابله) كې د دواړه په قوت كې برابرېدل هغه وخت ضروري دي كله چې معارضه اصطلاحي وي، هر كله چې دلته د معارضې نه مراد معارضه لغوي ده او په معارضه لغوي كې د دواړو مقابل قوت برابرېدل ضروري نه دي.

فَإِنْ	الْقِيَاسِ	أَوِ	الْوَاحِدِ	خَبَرُ	قَابَلَه فَإِنْ
كه خبر واحد يا قياس د كتاب الله د خاص په مقابل كې وي؛ نو كه د خاص په حكم كې د څه قسمه					
أَمْكَنَ	الْجَمْعُ	بَيْنَهُمَا	بِدُوْنِ	تَغْيِيْرٍ	فِيْ حُكْمِ الْخَاصِ
تبديلۍ نه بغير دواړه (يعني د كتاب الله خاص او خبر واحد يا د كتاب الله د خاص او قياس)					
يُعْمَلُ بِهِمَا					
جمع كول ممكن وي نو په دواړو (يعني د كتاب الله په خاص او خبر واحد يا د كتاب الله په خاص او قياس باندې					
وَإِلَّا	يُعْمَلُ	بِالْكِتَابِ	وَيُتْرَكُ	مَا	يُقَابِلُه.
عمل كولى شي، كنه نو په كتاب الله به عمل كولى شي او (خبر واحد يا قياس) به پرېښودلى شي، كله چې د كتاب الله د خاص په مقابل كې وي					

اختلاف بين الشوافع والأحناف: د احنافو مسلك دا دی چي د خاص د کتاب الله نه ثابت شوي حکم باندې عمل کول قطعي طور باندې واجب دې، په دې کې د غير احتمال نه وي، يعني ددې نه ثابتېدونکي حکم باندې عمل کول هم واجب دی او اعتقاد پرې ساتل واجب دی

د شوافعو مسلك دا دی چي د کتاب الله د خاص مدلول قطعي طور باندې نه ثابتيږي، يعني ددې نه ثابت شوي حکم باندې عمل کول واجب دی؛ خو قطعي طور باندې نه بلکې ظني طور باندې او په دې کې د غير احتمال هم شته

د شوافعو دليل: څنګه چې هر لفظ د مجاز احتمال لري، دغه راز لفظ خاصْ هم د مجاز احتمال لري، لهذا ددې احتمال له وجې يې قطعيت باقي پاتې نه شو

د دليل جواب: ستاسو دا احتمال بې دليله دی او کوم احتمال چې بې دليله وي هغه غير معتبر دی او بې دليله د قطعيت منافي نه وي. لهذا ددې بې دليله احتمال له وجې د لفظ خاص حقيقي معنی نه شي پرېښودلی، لهذا قطعيت به يې باقي پاتې شي

د احنافو دليل: د معانيو لپاره د الفاظو د وضع کولو مقصد دا وي چې هغه لفظ په دې معنی موضوع له باندې بغير د قرينې نه باليقين دلالت کوي، څکه چې که لفظ ددې معنی موضوع له باندې بغير د قرينې نه باليقين دلالت نه کوي بيا خو د وضع فايده پاتې نه شوه

مثاله الخ: دلته مصنف رحمه الله په مثالونو سره د کتاب الله د خاص د حکم توضيح کوي

مِثَالُه	فِيْ	قَوْلِه	تَعَالٰى	{يَتَرَبَّصْنَ	بِأَنْفُسِهِنَّ	ثَلَاثَة	قُرُوْءٍ}
د کتاب الله د خاص مثال، د الله تعالی د فرمان "يتربصن بانفسهن ثلثة قروء" (مطلقه ښځې دې درې)							
فَإِنَّ	لَفْظَةَ	الثَّلَاثَةِ	خَاصٌّ	فِيْ	تَعْرِيْفِ	عددٍ	مَعْلُوْمٍ
حيضه خان وساتي) ښکه په دې آيت کې، لفظ ثلثة د عدد معلوم په پېژندلو کې خاص دی، په دې							
فَيَجِبُ	الْعَمَلُ	بِهٖ	وَلَوْ	حُمِلَ	الْأَقْرَاءُ	عَلَى الْأَطْهَارِ	كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ
عدد معلوم باندې عمل کول واجب دي او که قروء په طهرونو باندې محمول کړی شي، لکه چې							
بِاعْتِبَارِ	أَنَّ	الطُّهْرَ	مُذَكَّرٌ	دُوْنَ	الْحَيْضِ		
امام شافعي رحمه الله دې طرفته تللی دی، ددې اعتبار دوجې نه چې طهر مذکر دی او حيض مذکر نه دی،							
وَقَدْ	وَرَدَ	الْكِتَابُ	فِيْ	الْجَمْعِ	بِلَفْظِ	التَّأْنِيْثِ	دَلَّ عَلٰى
په داسې حال کې چې د کتاب الله عدد جمع (ثلثة) په تانيث سره ذکر شوی دی؛ نو دا په دې خبره باندې							
أَنَّ	جَمْعَ	الْمُذَكَّرِ	وَهُوَ	الطُّهْرُ	لَزِمَ	تَرْكُ الْعَمَلِ	بِهٰذَا الْخَاصِّ
دلالت کوي چې لفظ د "قروء" جمع مذکر دی او هغه مذکر طهر دی؛ نو په دې خاص باندې به عمل کول پرېښودل							

لِأَنَّ	مَنْ	حَمَلَه	عَلَى	الطُّهْرِ	لَا	يُوْجِبُ	ثَلَاثَةَ
لازم راځي، په دې وجه چې كوم امام لفظ د قروء په طهر باندې محمول كړى دى، نو هغه درې طهرونه نه ثابتوي							
أَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ.							
بلكې دوه طهره ثابتوي او د درېيم څه حصه ثابتوي او د درېيم لې طهر ثابتوي په كوم كې چې يې طلاق وركړى دى							

تشريح: د كتاب الله د خاص لومړى مثال: د كتاب الله د خاص په مقابله كې چې قياس راشي: مسئله دا ده كچيرې مطلقه آزاده ښځه حيض والا وي؛ نو ددې عدت د احنافو په نزد درې حيضه دى او د شوافعو په نزد درې طهره دى او د دواړو دليل په قرآن پاك كې دى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الخ" ددلائلو نه مخكې تمهيد باندې خان پوه كړئ!

(۱) لومړى خبره نحوي قاعده ده چې د درېو نه واخله تر لسو پورې اعداد په تذكير او تانيث كې د معدود مخالف وي. كه معدد مذكر وي؛ نو عدد به مؤنث وي او كه معدود مؤنث وي؛ نو عدد به يې مذكر وي. لكه ثلثة رجال، وثلثة نسوة.

(۲) دويمه خبره دا ده چې "قروء" جمع د قرء ده او قرء د اضدادو څخه دى، ددې معنى طهر هم راځي او حيض هم، (۳) طهر مذكر دى او حيض مؤنث دى

د امام شافعي دليل: امام شافعي د قياس لغوي او نحوي قاعدې بيانولو سره فرمايي چې د ثلثة لفظ مؤنث دى، لهذا ددې معدود به مذكر وي او معدود مذكر به په دې صورت كې كېدى شي هركله چې د "قروء" معنى طهر وكړي، ځكه چې طهر مذكر دى او كه د "قروء" معنى حيض وشي؛ نو په دې صورت كې عدد هم مؤنث دى او معدود هم؛ نو په دې سره نحوي قاعده هم ماته شوه، لهذا "ثلثة قروء" معنى ثلثة اطهار دى؛ نو دا رنګه د هغه په نزد عدت درې طهره شو

د امام صاحب دليل: د امام صاحب دليل دا دى چې د قرآن پاك آيت "يتربصن بانفسهن ثلثة قروء" كې ثلثة خاص دى د معلوم عدد په بيان كې او هغه درې كامل افراد دي او د كتاب الله په خاص باندې عمل كول قطعي طور واجب دي، نو "ثلثة" باندې عمل هغه وخت كېدى شي كله چې د "قروء" نه مراد حيض واخلې، ځكه كه د "قروء" معنى طهر وكړي؛ نو په "ثلثة" باندې عمل كول ممكن نه دى. هغه داسې چې موږ ستا نه پوښتنه كوو چې په كوم طهر كې يې طلاق وركړى وي چې دا طهر تاسو شمارئ يا نه؟ كه شمار يې نه كړئ؛ نو بيا عدت درې طهره او د څلورم څه حصه به شي او كه شمار يې كړئ؛ نو عدت دوه طهره او د درېيم څه حصه به وي. په دواړو صورتونو كې په درې ۳ طهرونو باندې پوره عمل ونه شو. حالانكه په درې عمل

کول قطعي طور باندې واجب دي، په دې عمل په هغه صورت کې کېدی شي کله چې د قروء نه مراد حیض واخلې، لهذا زموږ په نزد به عدت درې حیضه شي؛ نو اوس د کتاب الله د خاص او قیاس لغوي ترمنځ به تعارض راشي، د کتاب الله خاص تقاضا کوي چې عدت درې حیضه دی او قیاس لغوي دا تقاضا کوي چې عدت درې طهره دی. چونکه د خاص په مقابله کې قیاس لغوي راغلی او تطبیق په یو صورت کې هم ممکن نه دی. لهذا موږ قیاس لغوي پرېښودلو او د کتاب الله په خاص مو عمل وکړو

د امام شافعي د دلیل جواب: قروء او حیض د دم مخصوص دوه نومونه دي، په دې کې یو (یعني د حیض) د تانیث نه دا نه لازمیږي چې دویمه (قرء) هم مؤنث وي، لکه چې "ذهب او عین" د شی واحد دوه نومونه دي، حالانکه "ذهب" مذکر دی او "عین مؤنث" دی. د یو په تذکیر سره د بل مذکر کېدل او د یو په تانیث سره د بل مؤنث کېدل نه لازمیږي. دا رنګه "بر او حنطة" د غنمو دوه نومونه دي. مګر په دې کې یو اګر چې ددې معنی حیض مؤنث ده او حیض د مؤنث کېدو سره د قرء مؤنث کېدل نه لازمیږي، پس چونکه لفظ د "قرء" په معنی د حیض مذکر دی، په دې وجه ددې رعایت کولو سره لفظ "ثلاثة" لره قرآن کې "ة" سره استعمال شوی ده، لهذا "قرء" په معنی د حیض اخستلو په صورت کې څه د قاعدې خلاف هم نه لازمیږي

فَيَخْرُجُ	عَلَى	هٰذَا	حُكْمُ	الرَّجْعَةِ	فِي	الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ
(امام ابوحنیفه رحمه الله او امام شافعي رحمه الله ددې اختلاف له وجې په دریم حیض کې						
وَزَوَالِهِ		وَتَصْحِيحُ	نِكَاحِ		الْغَيْرِ	وَإِبْطَالِهِ
د رجوع د زوال حکم او د بل سړي سره د نکاح د صحیح کېدو او د باطل کېدو حکم						
وَحُكْمُ	الْحَبْسِ	وَالْإِطْلَاقِ	وَالْمَسْكَنِ	وَالْإِنْفَاقِ		وَالْخُلْعِ
او (ښځه) په کور کې پابند ساتل او د پرېښودلو حکم او د اوسېدو او د خرچې حکم، خلع						
وَالطَّلَاقِ		وَتَزَوُّجِ	الزَّوْجِ	بِأُخْتِهَا		وَأَرْبَعٍ
او د طلاق حکم او ددې مطلقې د خور سره د واده کولو حکم او د مطلقه نه علاوه څلورمې						
سِوَاهَا	وَأَحْكَامِ	الْمِيرَاثِ	مَعَ	كَثْرَةِ		تَعْدَادِهَا.
ښځې سره د واده کولو حکم او د میراث احکام د هغې تعداد زیاتېدو سره به ویستلی شي						

ويخرج على هذا الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې په دې اختلاف باندې نورې مسئلې متفرع کیږي په کوم کې چې زموږ او د دوی اختلاف دی

(۱) **حكم الرجعة الخ:** كه چيري څوك خپلې ښځې ته په طهر كې طلاق رجعي وركړي، نو په دريم حيض كې په زمونږ په نزد خاوند ته د رجوع حق حاصل وي، ځكه چې اوس عدت باقي دى. هر كله چې د شوافعو په نزد د دريم طهر په اختتام باندې د رجوع حق حاصل نه دى، ځكه چې د دوى په نزد خو عدت ختم شو.

(۲) **تصحيح نكاح الخ:** په دريم حيض كې د هغوى په نزد چونكه عدت پوره شوى، په دې وجه هغه د بل سړي سره نكاح كولى شي او زمونږ په نزد نكاح نه شي كولى، ځكه چې عدت اوس هم باقي دى

(۳) **حكم الجنس الخ:** په دريم حيض كې زمونږ په نزد اوس عدت باقي دى، په دې وجه دا ايسارولى شي او د هغوى په نزد دا آزاده ده، اوس كه غواړي نو نكاح دې وكړي، ځكه چې د هغوى په نزد عدت پوره شوى دى

(۴) **المسكن الخ:** په دريم حيض كې زمونږ په نزد چونكه عدت باقي دى، په دې وجه د دې نفقه او د اوسېدو ذمه واري دده په ذمه ده او د هغوى په نزد نفقه او اوسېدل د خاوند په ذمه نشته، ځكه چې عدت يې پوره شوى دى

(۵) **والخلع الخ:** په دريم حيض كې زمونږ په نزد اوس دده عدت باقي دى، په دې وجه زمونږ په نزد هغه خلع كولى شي او د هغوى په نزد يې نه شي كولى، ځكه چې عدت ختم شوى دى.

(۶) **والطلاق الخ:** په دريم حيض كې زمونږ په نزد خاوند كه دې ته طلاق وركول غواړي؛ نو وركولى يې شي، ځكه چې اوس هم عدت باقي دى او د هغوى په نزد يې نه شي وركولى، ځكه چې عدت باقي دى

(۷) **وتزوج الزوج باختها الخ:** په دريم حيض كې چونكه زمونږ په نزد اوس هم عدت ختم نه دى، په دې وجه خاوند د مطلقې د خور سره نكاح نه شي كولى او نه دده نه علاوه څلور نكاح گانې كولى شي او د هغوى په نزد د مطلقې د خور سره نكاح كولى شي او دده نه علاوه څلور نورې هم كولى شي

(۸) **واحكام الميراث الخ:** او دا رنگه د ميراث په احكامو كې اختلاف دى، كه خاوند دده باره كې وصيت وكړي؛ نو هغه وصيت به نه شي نافذ كولى، ځكه چې اوس هم عدت باقي دى او ښځه د خاوند وارثه ده او په حديث پاك كې دي "لاوصية لوارث" او د هغوى په نزد چونكه عدت ختم شوى دى او هغه ښځه دغه وخت دده وارثه نه ده، لهذا كه خاوند دده لپاره وصيت وكړي؛ نو وصيت به يې صحيح وي

بحث تقسيم العام إلى قسمين:

وكذلك قوله تعالى {قد علمنا ما فرضنا عليهم
او دغه شان د الله تعالى د حکم فرمان "قد علمنا..." په تحقيق سره مونږ پېژنو هغه مهر کوم چې
في أزواجهم} خاص في التقدير الشرعي
مونږ مقرر کړي دی، په خاوندانو باندې دهغوی دښځو لپاره دی دا (فرضنا) خاص دی په مقدار شرعي کې
فلا يترك العمل به باعتبار أنه عقد مالي فيعتبر
پس په دې به عمل نه شي پرېښودلی ددې قياس په وجه چې نکاح عقد مالي دی. پس په دې
بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا إلى رأي الزوجين
عقود ماليه به قياس کولی شي. پس نکاح کې د مهر مال مقررول به د زوجينو رايې ته مفوض وي
كما ذكره الشافعي وفرع على هذا
لکه ددې نکاح دعقدمالي کېدل امام شافعي ذکرکړی دی او امام شافعي په دې عقدمالي کېدو باندې
أن التخلي لنفل العبادة أفضل من الاشتغال بالنكاح
دامسئله متفرع کړې ده چې دنفلي عبادت لپاره خلوت کول په نکاح کې تر مشغولېدو بهتر عمل دی
وأباح إبطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج
او امام شافعي رحمه الله په طلاق سره دنکاح باطلېدل جائزکړي دي څنګه چې هم خاوند وغواړي
من جمع وتفريق وأباح إرسال الثلاث جملة واحدة
يعني په يو طهرکې درې طلاقه ورکړي يا په درې طهرونو کې درې طلاقه په متفرق طورباندې ورکړي
وجعل عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع
او امام شافعي درې طلاقه په يو ځل ورکول جائز ګرځولي دي او امام شافعي رحمه الله عقد نکاح په خلع سره د فسخ قابله ګرځولې ده.

دويم مثال: دلته د کتاب الله د خاص دويم مثال بيانيږي په کوم کې چې د خاص په مقابله کې قياس دی.

مسئله: دا ده چې د مهر د زياتو نه زيات مقدار من جانب الله بالاتفاق مقرر نه دی او د مهر کم نه کم مقدار د احنافو په نزد من جانب الله مقرر دی او د شوافعو په نزد کم نه کم مقدار من جانب

الله مقرر نه دی

دامام شافعي دليل: امام شافعي فرمايي چې دعقد نکاح يو عقد مالي دی. ځکه چې ملك بُضعي لره يې د مهر په عوض کې خرڅ کړی دی، پس څنګه چې په نورو عقود ماليه وو کې اعواض من جانب الله مقرر نه دي، بلکې د متعاقدينو رايې ته حواله شوی دی کوم چې هغوی مقرر کړي، دغه رنګه په عقد نکاح کې چې هم د ملك بُضعي په عوض کې وي من جانب الله مقرر نه دی بلکې د زوجينو رايې ته حواله شوی دی چې پخپل مينځ کې يې خوښه شي مقرر دي کړي

د امام صاحب دليل: زمونږ دليل د قرآن پاك آيت دی "قد علمنا الخ..." دی چې لغوي معنیٰ يې دا ده: په تحقيق سره معلوم دی مونږ ته هغه مقدار کوم چې مونږ مقرر کړی دی په خاوند باندې د هغوی د ښځو په باره کې" په دې لفظ د "فرضنا" تقدير شرعي کې خاص دی، يعنې مهر کم نه کم مقدار من جانب الله مقرر کېدو کې خاص دی. ځکه چې لفظ فرض (چې په معنی د تقدير سره دی) نسبت خپل ظرفته دی، لهذا د مهر کم نه کم مقدار " دغه رنګه شرعاً به مقرر وي، په دې کې کمی کول جائز نه دی او د کتاب الله په خاص باندې په قطعي طور باندې عمل کول واجب دی، اوس د کتاب الله خاص تقاضا کوي چې د مهر کم نه کم مقدار په شريعت کې مقرر دی او قياس تقاضا کوي چې د مهر کم نه کم مقدار په شريعت کې مقرر نه دی؛ نو اوس د کتاب الله د خاص او قياس په خپل مينځ کې تعارض او تقابل شو او د تطبيق هم څه صورت نشته، لهذا د کتاب الله په خاص به عمل کوو او قياس به پرېږدو.

وفرع على هذا الخ: ځکه چې د امام شافعي په نزد عقد نکاح عقد مالي دی؛ نو په دې اصل باندې امام شافعي څو مسائل متفرع کړي دي. (۱) امام شافعي فرمايي چې چونکه عقد نکاح عقد مالي دی؛ نو څنګه چې د نفلي عبادت لپاره خلوت اختيارول په نورو عقود ماليه وو کې تر مشغولېدو افضل دی، دغه رنګه نفلي عبادت کول جائز دی، په دې وجه خلوت اختيارول په عقد نکاح کې تر مشغولېدو هم افضل دی؛ نو ګويا د نکاح نه نفل کول افضل دی.
(۲) هغه فرمايي چې څنګه نور عقود ماليه په بلې طريقې سره باطلول جائز دي دغسې خاوند ته هم اختيار دی په کومې طريقې سره چې غواړي باطل کولی يې شي، خواه چې په درې طهرونو کې درې طلاقه ورکوي يا په يو طهر کې درې طلاقه ورکوي، تردې چې په يوه جمله کې درې طلاقه ورکولو سره هم نکاح باطلولی شي

---

(۱): مګر ياد ساته چې دا خاص د مقدار په تعيين کې مجمل دی، پس سنت نبوي ددې مجمل بيان دی او هغه سنت دا دی چې نبي صلى الله عليه وسلم وفرمايل: "لامهر لاقل من عشرة دارهم" پس لس درهمه به په شرعي طور باندې مقدار لازم وي او ددې نه کم د مهر مقدار به جائز نه وي)

(۳) هغه فرمايي چې څنګه نور عقود ماليه يعنې بيع او اجاره د اقالې او خيارات ثلاثه وو په ذريعې سره فسخ کول جائز دي. دغه شان عقد نکاح هم د خلع په ذريعې سره فسخ کول جائز دي مګر زمونږ په نزد چونکه عقد نکاح عقد مالي نه دی. بلکې دا خو عبادت مسنونه دی. ددې سره ځو ديني او دنيوي فايدې هم تړلې دي. په دې وجه نکاح په عبادت کې د خلوت نشيني نه بهتره ده. لهذا نکاح باطلول مکروه دي او خاوند چې په کومه طريقه غواړي؛ نو طلاق نه شي ورکولی، بلکې په قدر د ضرورت طلاق ورکولی شي او ضرورت په يو طلاق سره هم پوره کېدی شي

(۴) بيا چونکه عقد د هغوی په نزد عقد مالي دی. لهذا نکاح د خلع په ذريعه فسخه قبلوي، څنګه چې بيع د اقالې په ذريعه فسخ کېدی شي، مګر زمونږ په نزد خلع فسخ نه ده. بلکې دا خو طلاق بائن دی. ددې ثمره د اختلاف به په هغه صورت کې وي کله چې يو سړی د يوې ښځې سره نکاح وکړي او بيا د هغې سره خلع وکړي او بيا د خلع نه پس د هغې سره نکاح کول غواړي؛ نو زمونږ په نزد هغه د دوه طلاقو سره واپس کېدی شي او د شوافعو په نزد هغه د درې طلاقو سره واپس کېدی شي

وَكَذٰلِكَ قَوْلُه تَعَالٰى {حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَه}
دغه شان دالله تعالى فرمان دی: {حَتّٰى..} تردې پورې چې هغه ښځه دبل خاوندسره نکاح وکړي
خَاص فِي وجود النِّكَاح من الْمَرْأَة فَلَا يتْرك الْعَمَل
دا فرمان د ښځې د طرفه د نکاح په عقد کې موندل شوی خاص دی. پس په دې فرمان به عمل کول نه شي
بِهِ بِمَا رُوِيَ عَن النَّبِي عَلَيْهِ السَّلَام أَيّمَا إمرأةٍ نكحت نَفسهَا
پرېښودلی، د نبي عليه السلام نه روايت دی چې کومه ښځه هم خپله نکاح د خپل ولي د اجازې
بِغَيْر إِذن وَلِيهَا فنكاحها بَاطِل بَاطِل بَاطِل وَيتَفَرَّع مِنْهُ الْخلاف
نه بغير وتړي دهغې نکاح باطله ده باطله ده باطله ده او ددې اختلاف د وجې نه ددې ښځې سره
فِي حل الْوَطْء وَلُزُوم الْمهْر وَالنَّفَقَة وَالسُّكْنَى وَوُقُوع الطَّلَاق
دوطی په حلالېدو کې او دهغې لپاره مهر اود اوسېدو په لازمېدو کې او دطلاق په واقع کېدو کې
وَالنِّكَاح بعد الطلقات الثَّلَاث
او د درې طلاقو نه پس ددې ښځې سره دوباره د نکاح په کولو کې به اختلاف متفرع وي،
على مَا ذهب إِلَيْهِ قدماء أَصْحَابه بِخِلَاف
لکه چې دی طرفته د امام شافعي رحمه الله متقدمين ملګري تللي دي، په خلاف ددې مسلک

منهم	المُتَأَخِّرُونَ	اخْتَارَهُ	مَا
دي	كړي خوښ ملګرو متاخرينو الله رحمه شافعي امام د		كوم چې

دريم مثال: «وكذالك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره الأية» دلته مصنف د كتاب الله د خاص دريم مثال بيانوي سره په كوم كې چې د كتاب الله د خاص په مقابله كې خبر واحد راغلى وي

مسئله: دا ده چې عند الاحناف ښځه مستقل في النكاح ده، يعني هغه په نكاح كولو كې د ولي د اجازې محتاجه نه ده. لهذا كه يوه ښځه د ولي د اجازې نه بغير خپله نكاح وكړي نو نكاح به يې منعقد وي د شوافعو په نزد ښځه مستقل في النكاح نه ده. يعني ښځه خپله نكاح كولو كې د ولي د اجازې محتاجه ده. لهذا كه ښځې د ولي د اجازې نه بغير نكاح وكړه، نو نكاح به يې نه منعقد كيږي

د امام شافعي دليل: د امام شافعي دليل هغه خبر واحد دى كوم چې د حضرت عائشې نه مرفوعًا روايت دى چې حضور ﷺ وفرمايل "ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل". كومې ښځې چې خپله نكاح د خپل ولي نه بغير وكړه، نو د هغې نكاح باطله ده، باطله ده، باطله ده، لهذا خبر واحد تقاضا كوي چې ښځه مستقل في النكاح نه ده.

د امام صاحب دليل: د احنافو دليل د قرآن پاك آيت «حتى تنكح زوجاً غيره» دى. اترڅو پورې چې هغه ښځه نكاح وكړي د مخكني خاوند نه علاوه د بل چا سره، په دې كې لفظ د (تنكح) د ښځې طرفته، د نكاح په موندلو كې خاص دى، حكه چې په دې د نكاح اسناد ښځې طرفته تللى دى چې په دې دلالت كوي چې ښځه مستقل في النكاح ده او د ولي د اجازې محتاجه نه ده. پس كه ښځه خپله نكاح د ولي د اجازې نه بغير خپله وكړي، نو نكاح به يې منعقد وي او د كتاب الله په خاص باندې عمل كول واجب دي په قطعي طور باندې

اوس د كتاب الله د خاص او خبر واحد په مينځ كې تعارض راغى، د كتاب الله خاص تقاضا كوي چې ښځه مستقل في النكاح ده او خبر واحد تقاضا كوي چې ښځه مستقل في النكاح نه ده. په دواړو كې د تطبيق صورت نشته، لهذا د اصولو مطابق د كتاب الله په خاص به عمل كولى شي او خبر واحد به پرېښودلى شي

ويتفرع منه الخلاف في حل الوطئ الخ: ددې پورتنې اختلاف نه څو نورې اختلافي مسئلې مستنبط كيږي چې يكې شپږ مسائل دا لاندې دي.

(۱) كه ښځې د ولي د اجازې نه بغير خپله نكاح وكړي، نو زمونږ په نزد به يې نكاح صحيح وي، لهذا خاوند ته ددې ښځې سره وطي كول حلال دي او د امام شافعي رحمه الله په نزد نكاح نه ده منعقد شوې، لهذا د خاوند لپاره ددې ښځې سره وطي كول هم حلال نه دي

(۲) چونکه زمونږ په نزد نکاح شوې ده اوس به ددې مهر او نفقه او وسېدل هم د خاوند په ذمه وي او د هغوی په نزد څه هم په خاوند لازم نه دي، نه مهر، نه نفقه او نه هم د اوسېدو انتظام، ځکه چې نکاح نه ده شوې.

(۳) که ښځه خپله نکاح په خپله وکړي او بیا ددې نکاح نه پس دې خاوند دی ته طلاق ورکړو؛ نو زمونږ په نزد به طلاق واقع شي، ځکه چې نکاح شوې ده او د هغوی په نزد طلاق نه دی شوی، ځکه چې طلاق خو د نکاح نه پس وي او دلته د سره نکاح نه ده شوې.

(۴) که ښځې پخپله خپله نکاح وکړه بیا یې ددې نکاح نه پس خاوند درې طلاقه ورکړه؛ نو زمونږ په نزد حرمت مغلظه ثابت شو او که بیا دا ښځه ددې خاوند په نکاح کې واپس راتلل غواړي؛ نو د ښځې لپاره به حلاله کول ضروري وي بغیر د حلالې نه هغه ددې خاوند لپاره حلاله نه ده.

او د شوافعو په نزد بغیر د حلالې نه خپل دې خاوند ته راتلی شي، ځکه چې نکاح نه ده شوې، پس کله چې نکاح نه ده شوې؛ نو طلاق هم نه دی واقع شوی او نه حرمت مغلظه ثابت شو، په دې وجه بغیر د حلالې نه هم د هغه خاوند سره نکاح کولی شي، دا د متقدمینو شوافعو مذهب دی او متاخرین شوافع وایي چې ددې په سابقه نکاح کې شبه وه او هر کله چې په نکاح کې شبه وي؛ نو حرمت مغلظه په ثبوت کې شبه شوه، لهذا په حرمت کې د شبهې له وجې احتیاطًا حلاله کول پکار ده.

واما العام فنوعان الخ: دلته مصنف رحمه الله د تخصیص او عدم تخصیص په اعتبار سره د عام تقسیم کوي؛ خو د تقسیم نه مخکې مناسب ده چې د تخصیص لغوي او اصطلاحي معنی بیان شي.

د تخصیص لغوي معنی: د مجموعه افرادو په حکم سره بعضې افراد جدا کول

اصطلاحي تعریف: مستقل کلام د موصول په ذریعه عام حکم بعضې افرادو کې منحصر کول

د قیودو فوائد: **کلام:** کلام فصل اول دی، د کلام د قید نه عادت عقل وغیره ووتل، ځکه چې ددې په ذریعه بعضې افراد جدا کولو ته تخصیص نه ویل کیږي.

مستقل: مستقل فصل ثاني دی، د مستقل په قید سره غیر مستقل مثلاً استثناء، صفت او غایه ووېستل، ځکه چې ددې په ذریعه د افرادو جدا کولو ته تخصیص نه ویل کیږي او کلام مستقل هغه کلام دی چې بنفسه مفید د حکم وي، یعنې د حکم فایده ورکولو کې هغه د بل کلام محتاجه نه وي.

موصول: موصول فصل ثالث دی، د موصول په ذریعه کلام مستقل مفصول ووتلو، ځکه چې ددې په ذریعه د افرادو جدا کول تخصیص نه بلکې نسخ ده

بحث تقسیم العام الی القسمین

وَأَمَّا	الْعَامُ	فنوعان	عَامٌ	خص	عَنْهُ الْبَعْض

بهرحال دعام دوه قسمه دي لومړی قسم هغه عام دی په کوم کې چې بعضي افراد خاص شوي وي

وعام	لم	يخص	عَنْهُ	شَيْءٌ	فَهُوَ

او دويم قسم هغه عام دی په کوم کې چې هيڅ فرد خاص شوی نه وي، پس هغه عام په کوم سره

بِمَنْزِلَة	الْخَاص	فِي	حق	لُزُوم	الْعَمَل	بِهِ	لَا	مَحَالَة

چې هيڅ قسم فرد خاص شوی نه وي هغه د کتاب الله د خاص په شان دی، په دې عمل کول د لازمېدو په حق کې په قطعي طور باندې دی

د عام قسمونه: عام د تخصيص او عدم تخصيص په اعتبار سره په دوه قسمه دی (۱) عام مخصوص منه البعض (۲) عام غیر مخصوص منه البعض.

(۱) **عام مخصوص منه البعض:** هغه عام دی چې ددې په حکم کې ددې بعضي افراد خاص کړی شي د دليل قطعي په ذريعه. لکه ((أحل الله البيع وحرم الربوا)) البيع باندې الف لام جنسي دی، ددې مطلب دا دی چې د بيع ټول قسمونه حلال دي، مګر د بيع حکم چې حلت دی ددېنه "الربوا" ووتلو او "بيع الربوا" خاص شو، لهذا اوس بيع ربوا حلاله نه، بلکې حرامه ده.

(۲) عام غير مخصوص منه البعض هغه عام دی چې ددې د حکم نه ددې هيڅ يو فرد هم خاص شوی نه وي، لکه ((ان الله على كل شئ قدير)) په دې کې کل شئ عام دی او په دې کې هيڅ يو شئ هم خاص شوی نه دی

فالعام الذي لم يخص عنه شئ فهو الخ: **د عام غير مخصوص منه البعض حکم:** په لازمېدو د عمل کې او افادې د يقين کې د خاص په شان دی، يعنې څنګه چې د خاص په موجب باندې عمل کول قطعي طور باندې واجب دی، دغه رنګه د عام غير مخصوص منه البعض په موجب باندې عمل کول هم په قطعي طور باندې واجب دي، پس که د کتاب الله د عام غير مخصوص منه البعض په مقابله کې خبر واحد يا قياس راشي؛ نو کتلی به شي چې د عام غير مخصوص منه البعض په حکم کې د هيڅ قسم تبديلی نه بغير دواړه جمع کول ممکن دي يا نه؟ که دواړه جمع کول ممکن وي؛ نو دواړه به جمع کړي او عمل به پرې وکړي، ځکه چې په دلائلو کې اصل اعمال وي اهمال نه دی او که دواړه جمع کول ممکن نه وي بيا به د کتاب الله په عام غير مخصوص منه البعض باندې عمل کولی شي او خبر واحد يا قياس به پرېښودلی شي

د كتاب الله عام غير مخصوص منه البعض په حكم كې اختلاف په مينځ د شوافعو او احنافو كې

د احنافو په نزد د كتاب الله د عام غير مخصوص منه البعض نه ثابت شوي حكم باندې عمل كول قطعي طور باندې واجب دی.

د شوافعو په نزد د كتاب الله عام غير مخصوص منه البعض نه ثابت شوي حكم باندې عمل كول واجب دی خو په قطعي طور باندې نه بلكې په ظني طور باندې ګويا د احنافو په نزد عام غير مخصوص منه البعض حجت قطعيه دی مفيد د عمل هم دی او مفيد د يقين هم دی. د شوافعو په نزد دا حجت ظنيه، مفيد د عمل دی؛ خو مفيد د يقين نه دی

د شوافعو دليل: امام شافعي فرمايي چې په هر عام كې د تخصيص احتمال وي. لكه څنګه چې مقوله ده (ما من عام الا وقد خص عنه البعض) چونكه په هر عام كې د تخصيص احتمال د وجې نه مفيد د يقين نه وي او قطعيت هم ثابت نه وي

د شوافعو د دليل جواب: احناف فرمايي چې ستا دا احتمال بلا دليل دی او كوم احتمال چې بلا دليل وي هغه غير معتبر دی. لهذا قطعيت باقي دی

د احنافو دليل: احناف فرمايي چې هر عام د شمول لپاره وضع شوی دی او وضع تقاضا كوي چې هغه لفظ عام دې په عموم او شمول باندې دلالت وكړي، يعنې په ټول افرادو باندې بلا قرينه صادق راشي. اوس كه لفظ عام په عموم او شمول باندې دلالت كوي يعنې په ټولو افرادو باندې باليقين صادق راشي؛ نو د وضع فايده به يې وي او كه صادق رانشي؛ نو د وضع فايده به يې نه وي، لهذا د وضعي مفيد جوړولو لپاره ضروري ده چې لفظ عام په خپله معنی موضوع له (يعنې شمول) باندې حتمًا دلالت وكړي

وعَلى	هٰذَا	قُلنَا	إذَا	قطع	يَد	السَّارِق	بَعْدَمَا	هلك
(يعنې د عام په معنی باندې د عمل قطعي كېدو په بناء) موږ احناف وايو چې كله د غل لاس كټ كړی شي								
المَسْرُوق	عِنْده	لَا	يجب	عَلَيْهِ	الضَّمَان	لِأَن	الْقطع	جَزَاء جَمِيع مَا اكْتَسبهُ
د غلا شوي شي د هلاكېدو ضمان پرې واجب نه دی. په دې وجه قطع د يد د دې ټول جرم سزا ده								
إِن	كلمة	مَا	عَامَّة	تتَنَاوَل	جَمِيع	مَا	وجد	من السَّارِق
په دې وجه بلا شبه كلمه د "ما" عامه ده چې دی ټول جرم ته شامله ده كوم چې د غل طرفته يې								
وَبِتَقْدِير	إِيجَاب	الضَّمَان	يكون	الْجَزَاء	هُوَ	المَجْمُوع		
نسبت كېږي، د ضمان د واجب كېدو په صورت كې سزا قطع د يد او ضمان مجموعه به وي								

وَلَا	**يُتْرَك**	**الْعَمَل**	**بِالْقِيَاسِ**	**على**	**الْغَصْب**

اودعام په دې حکم به عمل په غصب باندې د قياس کولو په وجه نه شي پرېښودلی.

وعلى هذا قلنا إذا قطع الخ: په دې اصول باندې چې د عام به موجب باندې عمل کول قطعي طور باندې لازم دی مصنف رحمه الله د عام غير مخصوص منه البعض لومړی مثال ورکوي په کوم کې چې د عام غير مخصوص منه البعض په مقابله کې قياس دی

مسئله دا ده چې: کله مسروقه شي د غلا سره هلاك شي او د غل لاس هم کټ شي؛ نو آيا په دې به د هلاك شوي مسروقه شي ضمان واجب وي يا نه؟ د احنافو په نزد په ده باندې ضمان نشته او د شوافعو په نزد په ده باندې ضمان شته

د امام شافعي دليل: امام شافعي رحمه الله سرقه په غصب باندې قياس کوي فرمايي چې څنګه مغصوب شوی شی د غاصب سره هلاك شي؛ نو بالاتفاق په ده باندې به ضمان راځي دغه رنګه مسروقه شي که د سارق سره هلاك شي؛ نو په ده باندې ضمان راتلل پکار دي. ځکه چې په دواړو کې علت مشترکه د غير د مال هلاکېدل دي. په دې وجه به په سارق باندې ضمان راځي

د امام صاحب دليل: زمونږ دليل د قرآن پاك آيت ((السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما کسبا)) دی (چې د غل سړي او غلې ښځې دواړه لاسونه کټ کړئ، دا بدله ده د هغه ټولو جرمونو کوم چې دوی کړي دي)، په دې کې 'ما' کلمه عامه ده او ددې عموم دا تقاضا کوي چې قطع د يد ددې ټولو جرمونو سزا ده. خواه که هغه د غلا کولو وي يا د مال د هلاکت وي. يعنې غلا کول جدا جرم دی او مال هلاکېدل جدا جرم دی. مګر ددې ټولو جرمونو سزا هم قطع د يد ده. اوس که تاسو د قياس مطابق په ده باندې ضمان واجب کړو نو بيا ددې دا مطلب شو چې صرف قطع د يد هم د ټولو جرمونو سزا نه ده. بلکې قطع د يد او ضمان د دواړو مجموعه ددې ټولو جرمونو سزا ده. حالانکه قرآن قطع د يد هم ددې ټولو جرمونو سزا مقرر کړې ده؛ نو د ضمان واجبېدو په صورت کې به د کتاب الله په عام باندې د عمل پرېښودل راځي او د کتاب الله عام د قياس له وجې پرېښودل جائز نه دي. لهذا د کتاب الله په عام به عمل کولی شي او قياس به پرېښودلی شي

بحث عموم کلمة ما

وَالدَّلِيل	**على**	**أَن**	**كلمة**	**مَا**	**عَامَّة**	**مَا**	**ذكره**	**مُحَمَّد**	**رَحِمَهُ الله**

کلمه د 'ما' د عموم کېدو باندې دليل هغه مسئله ده لکه امام محمد رحمه الله چې ذکر کړې ده

إذا قَالَ الْمولى لجاريته إن كَانَ مَا فِي بَطْنِك غُلَاماً فَأنت حرَّة
چې کله آقا خپلې وينځې ته ووايي که هغه څه چې ستا په خېټه کې دي هلك وي؛ نو ته آزاده يې!
فَولدت غُلَاماً وَجَارِيَة . لَا تعْتق
پس که هغې هلك يا جينۍ وزېږولې هغه وينځه به آزاده نه وي

د "ما" د کلمې په عام کېدو باندې دليل: مصنف په مخکېنۍ مسئله کې چونکه ((بما کسبا)) کې موجوده کلمه "ما" په عموم باندې استدلال کړې ده، په دې وجه د دې خبرې طرفته ضرورت وُ چې کلمه د "ما" باندې دې دليل قائم شي؛ نو **والدليل على الخ** سره کلمه د "ما" عام کېدو باندې دليل بيانوي، بيا چونکه امام محمد د لغت امام هم دی او د لغت په مسئله کې د هغه قول د حجت په طور کافي دی، په دې وجه مصنف په دليل کې د امام محمد رحمه الله په حواله يوه مسئله ذکر کړې ده چې د هغې حاصل دا دی کله چې يو مالك خپلې وينځې ته ووايي "ان كان ما في بطنك غلاماً فأنتِ حرةٌ" يعنې ستا په خېټه کې چې څه دي که هغه هلك وي؛ نو ته آزاده يې! او س که هغې هلك وزېږولو نو هغه به آزاده شي، په دې وجه چې شرط وموندل شو او که هغې هلك او جينۍ وزېږول؛ نو هغه به آزاده نه وي، ځکه چې شرط ونه موندل شو. په دې وجه شرط دا وُ چې ستا په خېټه کې څه دي هغه به ټول هلك وي. بلکې نيم هلك او نيمه جينۍ شوه. لهذا هغه به اوس آزاده نه وي؛ نو د دې نه معلومه شوه چې کلمه د "ما" عامه ده. لهذا په سارق باندې به ضمان نه وي

وبمثله نقُول فِي قَوْله تَعَالَى {فاقرؤوا مَا تيَسّر من الْقُرْآن} فَإِنَّهُ عَام
دغه رنګه موږ د الله تعالى فرمان (فاقرءوا..) په باره کې ويلی دي چې بېشکه دا فرمان عام دی
فِي جَمِيع مَا تيَسّر من الْقُرْآن وَمن ضَرُورَته عدم توقف الْجَوَاز
د قران د هغه ټولو ايتونو په باره کې د کوم ويل چې اسان وي، د دې عام لره د سورة فاتحې په
على قِرَاءَة الْفَاتِحَة وَجَاء فِي الْخَبَر
لوستلو د لمونځ د جواز موقوف نه کېدل لازم دي، حالانکه په خبر واحد کې دا خبره راغلې ده
أَنه قَالَ لَا صَلَاة إِلَّا بِفَاتِحَة الْكتاب
چې حضور صلى الله عليه و سلم ارشاد وفرمايلو چې د سورة فاتحې نه بغير لمونځ نه کېږي،
فعملنا بهما على وَجه
پس موږ په دې دواړو د کتاب الله په عام او خبر واحد باندې په دې طريقې سره عمل وکړو

لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكمُ الْكِتَابِ بِأَنْ نَحمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفيِ الْكَمَالِ
چې د كتاب الله حكم (هم) بدل نه شي، په دې طور چې مونږ خبر واحد په نفي د كمال باندې
حَتّٰى يَكُونَ مُطلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرضًا بِحُكمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ
محمول كړو، پس مطلق قراءت د كتاب الله د حكم له وجې فرض شو او د سورة فاتحې لوستل
وَاجِبَةً بِحُكمِ الْخَبَرِ
د خبر واحد د حكم په وجه واجب دي

دويم مثال: «وبمثله نقول في قوله تعالىٰ الخ» دلته مصنف ﷺ د عام غير مخصوص منه البعض دويم مثال بيانوي د كوم په مقابله كې چې خبر واحد راغلى دى مگر په دې دواړو كې تطبيق ممكن دى

مسئله: د احنافو په نزد مطلق قراءت د لمونځ د جواز لپاره فرض دى، خواه كه هغه سورة فاتحه وي يا څه بل سورت يا يو لوى آيت وي، خاص د سورة فاتحې لوستل د لمونځ د جواز لپاره فرض نه دى، هر كله چې د امام شافعي په نزد د لمونځ د جواز لپاره خاص د سورة فاتحې لوستل فرض دي گويا چې د احنافو په نزد جواز خاص د سورة فاتحې په لوستلو موقوف نه دى او د شوافعو په نزد د لمونځ جواز خاص د سورة فاتحې په لوستلو موقوف دى.

د امام شافعي دليل: د امام شافعي دليل خبر واحد ((لاصلوة الا بفاتحة الكتاب)) دى، هغه فرمايي چې په دېكې لا نفي د جواز او نفي د وجود لپاره ده؛ نو اوس د حديث معنىٰ به وي لمونځ نه كيږي بغير د سورة فاتحې نه نو ددېنه معلومه شوه چې خاص د سورة فاتحې لوستل د لمونځ د جواز لپاره فرض دي.

د امام صاحب دليل: زمونږ دليل د قرآن پاك آيت ((فاقرءوا ما تيسر من القرآن)) دى، په دې كې كلمه د "ما" عام ده چې د خپل عموم په بناء باندې د قرآن پاك هر آيت، سورة او هرې حصې ته شامل دى چې د هغې لوستل د لمونځ گزار لپاره آسان وي؛ نو د كتاب الله د عموم تقاضا دا ده چې خاص د سورة فاتحې لوستل د لمونځ د جواز لپاره فرض نه ده؛ نو اوس د كتاب الله د عام او خبر واحد په مينځ كې تعارض راغى، ځكه چې د كتاب الله عام تقاضا كوي چې لمونځ جائز دى خاص د سورة فاتحې په لوستلو موقوف نه دى، يعنې خاص د سورة فاتحې لوستل فرض نه دي او خبر واحد تقاضا كوي چې د لمونځ جواز خاص د سورة فاتحې په لوستلو پورې موقوف دى، يعنې خاص د سورة فاتحې لوستل فرض دي، هو البته ددې دواړو (كتاب الله آيت او خبر واحد) كې تطبيق ممكن دى، په دې صورت كې چې لمونځ خبر واحد كې لاى

نفی جواز او نفی وجود باندې محمول نه کړو، بلکې مونږ دا په نفی د کمال باندې محمول کړو، لکه څنګه چې ((لا ایمان لمن لا امانة له)) کې لای نفی د کمال ده؛ نو اوس به د خبر واحد معنی دې چې لمونځ کیږي؛ خو مګر کامل به نه وي بغیر د سورة فاتحې نه نو مطلق قراءت خو فرض دی د کتاب الله د حکم نه او قراءت د فاتحې سنت شو د خبر واحد په حکم سره

اعتراض: فاقرءوا ما تيسر من القرآن لره د عام غیر مخصوص منه البعض مثال جوړول صحیح نه دي، په دې وجه چې ددې په عموم کې ما دون الآیت باندې عرفاً د قراءت اطلاق نه کیږي، په دې وجه د ما دون الآیت قراءت کونکي ته قاري نه ویل کیږي، او د ما دون الآیت قراءت حائضه او جنبي لپاره هم حرام نه دی. پس کله چې ((فاقرءوا ما تيسّر من القرآن)) ما دون الآیت ته شامل نه دی؛ نو ما دون الآیت به دې نص سره مخصوص هم نه شو. لهذا فاقرءوا ما تيسّر من القرآن عام غیر مخصوص منه البعض شو چې مفید د یقین دی. لهذا ددې مطلق قراءت فرضیت ثابت شو او خبر واحد یا قیاس په ذریعه ددې مزید تخصیص کول صحیح نه دي

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِي قَوْلِه تَعَالَى {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ}
دا رنګه مونږ د الله تعالی قول (لا تاکلوا) ((مه خورئ ددې ذبیحې نه په کوم چې د الله نوم نه وي
أَنَّه يُوجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ
اخستل شوی) کې وویل چې بیشکه دا فرمان په قصد سره د بسم الله په پرېښودلو کې د ذبیحې
عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ
حرمت ثابتوي، حالانکه په خبر واحد کې دا خبره راغلې ده چې حضور صلی الله علیه وسلم نه د هغې
مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا
ذبیحې په باره کې پوښتنه وشوه په کومې چې په قصد سره بسم الله نه وي ویل شوي نو
فَقَالَ (كُلُوهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ)
حضور صلی الله علیه وسلم وفرمایل چې د الله تعالی نوم د هر مسلمان په زړه کې وي. پس
فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّه لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا
د کتاب الله آیت او په دې روایت کې تطبیق ممکن نه دی، په دې وجه که په قصد سره د بسم الله
عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا
پرېښودلو په وجه د ذبیحې حلالېدل ثابت شي؛ نو په هېره سره د بسم الله د پرېښودلو په وجه به

نَاسِيًا	فَحِيْنَئِذٍ	يَرْتَفِع	حكم	الْكِتَاب
(هم) د ذبيحې حلالېدل ثابت وي، پس هغه وخت خو به د كتاب الله حكم مرتفع شي،				
فَيُتْرَك الْخَبَر.				
لهذا خبر واحد به پرېښودلى شي				

دريم مثال: (وقلنا كذلك في قوله تعالى الخ) د كتاب الله په مقابله كې د خبر واحد يو بل مثال بيانوي.

مسئله: ذبيحه متروكة التسميه (هغه ذبيحه چې د هغې د ذبحه كولو په وخت بسم الله پرېښودلى شوې وي) قصد سره د احنافو په نزد حرامه ده او هغه ذبيحه چې په هېره سره د هغې د ذبحه كولو په وخت بسم الله پاتې شوې وي حلاله ده او د امام شافعي په نزد ذبيحه متروك التسميه مطلقًا حلاله ده، خواه په قصد سره بسم الله پرېښودل شوې وي يا په هېره سره او د امام مالك په نزد ذبيحه متروك التسمية مطلقًا حرامه ده خواه هغه بسم الله پرېښودل په قصد سره وي يا په هېره سره.

د امام شافعي دليل: د امام شافعي دليل هغه خبر واحد دى په كوم كې چې د ذبيحه متروك التسميه عامداً په باره كې د حضور ﷺ نه پوښتنه شوې وه: نو حضور ﷺ وفرمايل ((كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم)) (چې خورئ دا په دې وجه چې د الله تعالى نوم د هر مسلمان په زړه كې وي، نو د دې حديث نه معلومه شوه چې ذبيحه متروك التسميه عامداً (يعني په قصد سره تسميه پرېښودل) حلاله ده (پس كله چې متروك التسميه عامداً حلاله ده؛ نو متروك التسميه ناسياً به په طريقه اولى سره حلاله وي)

د امام صاحب دليل: زمونږ دليل د قرآن پاك آيت ((ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)) (مه خورئ هغه خاورې په كوم چې د حلالې په وخت بسم الله ونه ويل شي) په دې كې د "ما" كلمه عامه ده او دا د عموم تقاضا كوي چې ذبيحه متروك التسمية عامداً دې حرامه وي؛ نو اوس د كتاب الله په عام او خبر واحد كې تعارض راغى، د كتاب الله عام تقاضا كوي چې ذبيحه متروك التسميه عامداً حرامه ده او خبر واحد تقاضا كوي چې متروك التسميه عامدا حلاله ده او په دواړو كې د تطبيق هيڅ صورت هم نشته، په دې وجه كه مونږ په خبر واحد عمل كولو سره ذبيحې متروك التسميه عامداً ته حلاله ووايو؛ نو ذبيحه متروك التسميه ناسيا به په طريقه اولى سره حلاله وي. ځكه چې د عمد (قصد) نسبت خو بنده ته كيږي او د نسيان (هېرې) نسبت بنده ته نه كيږي؛ نو په دې صورت كې خو به د كتاب الله حكم مرتفع او منسوخ كېدل لازم شي او د كتاب الله حكم د خبر واحد په ذريعه منسوخ كول جائز نه دي. لهذا مونږ د كتاب الله په عام باندې عمل كوو او خبر واحد پرېږدو.

د امام مالک دلیل: د امام مالك دليل هم د قرآن پاك دا آيت دی ((ولاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه))، هغه فرمايي چې په دې کې کلمه د "ما" عامه ده چې ذبيحه متروك التسميه عامداً او ناسياً دواړو ته شامله ده، لهذا ذبيحه متروك التسميه مطلقاً حرامه ده، خواه متروك التسميه عامداً وي يا متروك التسميه ناسياً وي

د امام مالک د دلیل جواب: د امام مالك د دليل جواب دا دی چې دا آيت خو ذبيحه متروك التسميه ناسياً ته شامل نه ده، په دې وجه په قرآن کې د "لم يذكر" لفظ دی او ناسي حکماً ذاکر وي، ځکه چې نسيان عذر شرعي دی څنګه چې په حديث کې دي ((رفع عن امتي الخطأ والنسيان)) په دې وجه په روژه کې په هیره سره په خوراك کولو سره روژه نه ماتيږي، لهذا د امام مالك ذبيحه متروك التسميه ناسياً په باره کې ددې آيت نه استدلال کول غلط دي او ذبيحه متروك التسميه ناسياً حلال ده

اعتراض: ((لاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله)) لره د عام غير مخصوص منه البعض مثال جوړول صحيح نه دي، ځکه چې ((مالم يذكر اسم الله)) کې "ما" د خپل عموم په بناء متروك التسميه عامداً او ناسياً دواړو ته شامله ده، مګر تاسو متروك التسميه ناسياً په دې کې خاص کړو، ځکه چې د احنافو په نزد متروك التسميه ناسياً خوړل حلال دي، لهذا دا عام مخصوص منه البعض شو او د عام مخصوص منه البعض مزيد تخصيص د خبر واحد نه کيږي

اول جواب: ددې جواب څنګه چې ذکر شو دا دی چې دا آيت متروك التسميه ناسياً ته شامل نه دی، ځکه چې آيت کې د "لم يذكر" لفظ دی چې معنی يې دا ده: تسميه عمداً (په قصد سره) ونه ويل شي او "لم يتذكر" يې ونه ويلو چې معنی يې دا ده: تسميه په هیره ونه ويل شي؛ نو کله چې دا آيت متروك التسميه ناسياً ته شامل نه دی: نو ددې تخصيص ونشو، کله چې تخصيص ونه شو نو دا د عام مخصوص منه البعض مثال جوړول صحيح نه دي، پس ثابته شوه چې ((لاتاكلوا مما لم يذكر اسم الله)) دعام غير مخصوص منه البعض مثال جوړول صحيح دي

وَكَذٰلِكَ	قَوْله	تَعَالَى	{وَأُمهاتكم	اللّاتِي	أرضعنكم}

دا رنګه د الله تعالى قول (وامهاتکم) او په تاسو حرامې دي ستاسو هغه میاندې چې تاسو ته يې

يَقْتَضِي	بِعُمُومِهِ	حُرْمَةَ	نِكَاحِ	الْمُرضعَة

شيدې درکړې دي، د خپل عموم له وجې نه شيدې څکولو والاښځې سره دنکاح د حرامېدو تقاضا کوي

وَقَدْ	جَاءَ	فِي	الْخَبَرِ	لَا	تحرم	المصة	وَلَا المصتان

حالانکه خبر واحد کې راغلي دي چې بچې د ښځې يو ځل سيني رودلو سره نه جرمیږي او نه دوه ځله

وَلَا		الإملاجة		وَلَا	الإملاجتان
رودلو سره او د ښځي يو ځل د ماشوم په خوله کي سينه اچول نه حراموي او نه دوه ځله په خوله کي					
فَلم	يُمكن	التَّوفِيق	بَينهمَا	فَيتْرك	الخَبَر
سينه اچول، پس آيت او خبر واحد کي موافقت ممکن نه دی؛ نو خبر واحد به پريښودلی شي					

څلورم مثال: قوله وكذلك قوله تعالى ((وامهاتكم اللتي ارضعنكم الخ...)) دلته مصنف ﷫ د کتاب الله دعام غيرمخصوص منه البعض يوبل مثال ورکوي چي خبرواحدسره يې تعارض راځي

مسئله: د احنافو په نزد مطلق ارضاع خواه په لږ مقدار کي وي يا په ډېر مقدار کي، خواه يو ځل رودل (چوپل) وي يا زيات رودل (چوپل) د مرضعي سره د نکاح حراموالی ثابتوي

د امام شافعي په نزد مطلق ارضاع د مرضعي سره د نکاح حراموالی نه ثابتوي، بلکي کم از کم پنځه ځله چوپل يا پنځه ځله سينه په خوله کي داخلولو سره د نکاح حرمت ثابتيږي، يعني زمونږ په نزد په يو ځل رودلو سره شرعي رضاعت ثابتيږي او شيدي ورکونکي به ددې بچي مور جوړه شي او ددې ښځي اولاد به ددې ماشوم رضاعي ورونه او خويندې جوړې شي او د دوی په خپل مينځ کي نکاح کول حرام ده او د امام شافعي په نزد کم از کم پنځه ځله شيدې څکلو سره رضاعت ثابتيږي، ددې نه کم شيدو څکلو سره شرعي رضاعت نه ثابتيږي.

د امام شافعي دليل: د امام شافعي دليل هغه خبر واحد دی په کوم کي چي حضور ﷺ فرمايي: ((لاتحرم المصة ولاالمصتان ولا الإملاجة ولا الإملاجتان)) نه حراموي يو ځل رودل او دوه ځله رودل او نه يو ځل تی په خوله کي اچول او نه دوه ځله تی په خوله کي اچولو سره، نو هغه خبر واحد تقاضا کوي ددې خبرې چي کم از کم پنځه ځله رودل به وي؛ نو حرمت ثابتيږي کنه حرمت د نکاح نه ثابتيږي.

د امام صاحب دليل: زمونږ دليل د قرآن پاک آيت ((وامهاتكم اللتي ارضعنكم)) دی، "ارضعن" عام غيرمخصوص منه البعض دی چي د خپل عموم او اطلاق په وجه مطلق ارضاع ته شامل دی خواه يوه قطره وي يا دوه قطرې وي، لهذا يوه دوه قطرې څښلو سره هم يې، ورکونکي سره د نکاح حراموالی ثابتيږي، اوس د کتاب الله د عام او خبر واحد په منځ کي تعارض پيدا شو، د کتاب الله عام تقاضا کوي چي مطلق ارضاع خواه لږ مقدار کي وي يا ډېر مقدار کي وي، حرمت د نکاح ثابتوي او خبر واحد تقاضا کوي چي مطلق ارضاع حرمت د نکاح نه ثابتوي، پس په دې دواړو کي تطبيق ناممکن دی، لهذا مونږ به په کتاب الله باندې عمل وکړو او خبر واحد به پرېږدو.

سوال "وامهاتكم التي ارضعنكم" په عام غیر مخصوص منه البعض کې شمارل صحیح نه دي، په دې وجه چې د رضاعت د مودې نه پس بې بې څښل دی سره خاص کړي دي چې موده د رضاعت (يو) دوه کاله نه پس پی څښلو سره حرمت د نکاح نه ثابتیږي لهذا دا مثال د عام مخصوص منه البعض شو او عام مخصوص منه البعض ظني وي، لهذا ددې مزید تخصیص خبر واحد (لاتحرم المصة والاالمصتان ولاتحرم الاملاجة ولا الاملاجتان نه جائز کېدل پکار وو.

جواب: د رضاعت د مودې نه پس پی څښلو ته دا آیت شامل نه دی، په دې وجه چې په دې آیت کې ارضاع نه مراد پی څښل دي، په کوم سره چې د مرضعې او رضیع په مینځ کې علاقه د جزئیت او بعضیت حاصلیږي او علاقه د جزئیت د رضاعت په موده کې دننه حاصلیږي او د رضاعت د مودې نه پس نه حاصلیږي. یعنې د رضاعت په موده کې دننه پی څښلو سره بدن غټیږي او دغه شان دا ماشوم د مرضعې جزء (حصه) جوړیږي، هر کله چې د رضاعت د مودې نه پس د بچي بدن په پیو سره نه غټیږي، بلکې په خوراك سره غټیږي د کوم چې هغه عادي وي، لهذا کله چې دا آیت د عام مدت رضاعت نه پس پی څښلو ته شامل نه دی، نو ددې تخصیص څه مطلب شو. لهذا دا مثال د عام غیر مخصوص منه البعض هم شو او ددې تخصیص خبر واحد "لاتحرم المصة الخ" سره کول صحیح نه دي.

بحث العام المخصوص منه البعض

وَأَمَّا	الْعَامُ	الَّذِي	خص	عِنْدَ	الْبَعْضِ	فَحُكْمه	أَنَّه	يجب

پاتې شو هغه عام چې په کوم سره بعضې افراد خاص کړی شو؛ نو ددې حکم دا دی چې باقي افرادو کې

الْعَمَلُ	بِهِ	فِي	الْبَاقِي	مَعَ	الِاحْتِمَالِ	فَإِذَا	أَقَامَ	الدَّلِيلُ	علي	تَخْصِيص

په دې عام باندې عمل کول واجب دی د تخصیص په احتمال سره، پس کله چې په باقي افرادو دلیل قائم

الْبَاقِي	يجوز	تَخْصِيصه	بِخَبَرِ	الْوَاحِدِ	أَوْ	الْقِيَاسِ	إِلَى	أَنْ	يبقى	الثُّلُث

کړی شو؛ نو خبر واحد یا د قیاس په ذریعه ددې باقي تخصیص کول به جائز وي، د درې افرادو باقي پاتې

بعد	ذٰلِك	لَا	يجوز	فَيَجِب	الْعَمَلُ	بِهِ.

کیدو پورې، ددې نه پس ددې عام تخصیص به جائز وي، پس په دې عام به عمل کول جائز وي.

واما العام الذی خص عنه البعض الخ: دلته مصنف رحمه الله د عام مخصوص منه البعض حکم بیانوي.

تمهيد: د عام مخصوص منه البعض په حکم کې څلور اقوال دي:

اول قول: د بعضې علماوو په نزد عام مخصوص منه البعض بالکل حجت نه دی، نه قطعي نه ظني، بلکې توقف واجب دی، خواه افراد مخصوصه معلوم وي یا که مجهول وي

(۱) **حاشیه**: **د رضاعت تعریف**: "هو مص الرضيع من ثدي المرأة في وقت مخصوص" یعنې د ماشوم د ښځې د تي نه په مخصوص وخت (موده د رضاعت چې دوه کاله ده) کې پی څښل

دویم قول: د بعضې علماوو په نزد د عام مخصوص منه البعض دغه رنګه حجت قطعیه پاتې کیږي څنګه چې هغه د تخصیص نه مخکې قطعي وو، خواه مخصوص معلوم وي یا مجهول

دریم قول: د بعضې علماوو په نزد که مخصوص مجهول وي، نو هغه بالکل حجت نه دی، نه قطعي نه ظني، بلکې توقف واجب دی او که مخصوص معلوم وي، نو هغه عام دغه رنګه حجت پاتې کیږي څنګه چې د تخصیص نه مخکې وو، یعنې حجت قطعیه پاتې کیږي

څلورم قول: هغه دی چې مصنف رحمه الله یې بیانوي او همدا د جمهورو احنافو مذهب دی، هغه د مصنف نه واورئ!

دلته مصنف رحمه الله د عام مخصوص منه البعض حکم بیانوي

د کتاب الله عام مخصوص منه البعض: هغه عام دی چې د هغې په حکم سره ددې بعضې افراد د دلیل قطعي په ذریعه خاص کړی شوی وي، ددې حکم دا دی چې په باقي پاتې شوو افرادو کې په دې عام عمل کول واجب دی د تخصیص په احتمال سره، یعنې ددې احتمال سره چې شاید باقي افراد په دلیل مخصص یا د دلیل خصوص نه لاندې داخلېدو سره د حکم عام نه خارج شي، نو ددې احتمال په بناء د عام مخصوص منه البعض باقي پاتې کېدونکي افرادو کې به ظني شي، لهذا اوس که څه دلیل شرعي (خبر واحد یا قیاس) د عام په باقي افرادو کې د څه فرد په تخصیص باندې قائم شي، نو دا فرد به د حکم نه خارج کړی شي او ددې تخصیص نه پس به باقي پاتې شوو افرادو کې په دې عمل کول واجب وي د تخصیص په احتمال سره به دا تخصیص چلیږي، تر دې چې کم از کم درې افراده باقي پاتې شي

ددې نه پس به تخصیص جائز نه وي، ځکه چې که د دریو افرادو د باقي پاتې کېدو نه پس هم تخصیص جائز وي، نو بیا به عام، عام پاتې نه شي او ددې عمومیت نسخه به لازمه شي او د کتاب الله عام د خبر واحد یا قیاس په ذریعه منسوخ کول جائز نه دي، اوس ددې نه پس عام مخصوص منه البعض به په باقي افرادو کې قطعي شي او ددې نه په ثابت شوي حکم باندې عمل کول واجب دی

فایده: که د کتاب الله د عام مخصوص منه البعض لفظًا او معنًی جمع وي، لکه مشرکون، مسلمون، یا لفظًا جمع نه وي؛ خو معنًی صرف د جمع لپاره استعمالیږي، لکه قومٌ، رهطٌ، په دې صورت کې تخصیص هغه وخت کولی شي کله چې د عام لاندې درې افراده پاتې شي، د درې افراده پاتې کېدو نه پس مزید تخصیص جائز نه دی، ځکه چې بیا مزید تخصیص کولو سره به د کتاب الله د عام نسخ لازمه شي چې د خبر واحد یا قیاس په ذریعه جائز نه دی او که د کتاب الله د عام مخصوص منه البعض لفظًا جمع نه وي؛ نو معنًی مفرد او جمع دواړو لپاره استعمالیږي، لکه ما یا لفظ د مَنْ یا جمع معرف باللام جنس وي یا نکره تحت النفی وي؛ نو په دې صورت کې تخصیص هغه وخت کولی شي کله چې د عام لاندې یو فرد پاتې شي، د یو فرد باقي پاتې کېدو نه پس په دیکې مزید تخصیص جائز نه دی، ځکه چې بیا د مزید تخصیص کولو سره د کتاب الله د عام نسخ لازمیږي چې د خبر واحد یا قیاس په ذریعه جائز نه دی.

وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِي

دا (یعنې د خبر واحد یا قیاس سره د عام تخصیص) په دې وجه جائز دی چې کوم دلیل مخصص بعضې

أَخرج الْبَعْض عَن الْجُمْلَة لَو أخرج بَعْضًا مَجْهُولا

افرادو لره د عام د مجموعې نه وویستل، که دی دلیل مخصص بعضې مجهول افرادو لره ویستلی وي؛

يثبت الِاحْتِمَال فِي كل فَرد معَيَّن فَجَاز أَن يكون بَاقِيا تَحت حكم الْعَام

نو د تخصیص احتمال په هر هر فرد معین کې به ثابت وي، پس د دې خبرې امکان به وي چې هغه به د فرد

وَجَاز أَن يكون دَاخِلاً تَحت دَلِيل الْخُصُوص فَاسْتَوَى الطرفَان فِي حق

معین لاندې وي او دا به هم ممکن وي چې هغه فرد معین د دلیل مخصص لاندې به داخل وي، پس د دې فرد

الْمعَيَّن فَإِذا أَقَامَ الدَّلِيل الشَّرْعِيّ

معین په حق کې د عام د لاندې داخلېدو او د دې نه خارجېدو دواړه طرفونه برابر شو، پس کله چې دلیل شرعي

على أَنه من جملَة مَا دخل تَحت دَلِيل الْخُصُوص

(خبر واحد یا قیاس) په دې خبره قائم شي چې هغه فرد معین من جمله د دې افرادو نه دی چې د دلیل

ترجح جَانب تَخْصِيصه وَإِن كَانَ الْمُخَصّص

مخصوص لاندې داخل دی؛ نو د دې فرد معین د تخصیص طرفته به راجح شي او که دلیل مخصوص

أخرج بَعْضًا مَعْلُوماً عَن الْجُمْلَة جَازَ أَن يكون

بعضې معلوم افرادو لره د عام مجموعې نه ویستل وي؛ نو د دې خبرې امکان به وي چې هغه ویستل شوي

معلولًا بعلة مَوْجُودَة فِي هٰذَا الْفَرد الْمعين فَإِذَا قَامَ الدَّلِيل الشَّرْعِيّ
افراد ددې علت سره معلول وي چې په دې فرد معين كې موندلى شي، پس كله چې دليل شرعي (خبر واحد
عَلٰى وجود تِلْكَ الْعلَّة فِي غير هٰذَا الْفَرد الْمعَيَّن تَرَجَّحَ جِهَةُ
يا قياس) ددې فرد معين نه علاوه كې ددې علت په موندلو سره قائم شي: نو ددې (فرد) د تخصيص جهت
تَخْصِيصِه فَيَعْمَلُ بِهِ مَعَ وجود الِاحْتِمَال.
به راجح شي، پس ددې عام مخصوص منه البعض په باقي پېچ شوي افرادو به عمل كولى شي، په دې كې د تخصيص د احتمال د موندلو سره.

انما جاز ذٰلك الخ: مونږ مخكې ويلي چې كله يو ځل د كتاب الله د عام د تخصيص دليل قطعي مخصص په ذريعه وشي او عام مخصوص منه البعض جوړ شي؛ نو اوس په باقي افرادو كې خبر واحد يا د قياس په ذريعه مزيد تخصيص به جائز شي.

نو مصنف انما جاز ذلك سره باقي افرادو كې خبر واحد يا د قياس په ذ ريعه د مزيد تخصيص د جائز كېدو علت بيانوي د كوم حاصل چې دا دى دليل مخصص د عام كوم افرادو لره خاص كول هغه افراد مخصوص به د دوه حالو نه خالي نه وي، يا به معلوم وي يا به مجهول وي، كه هغه افراد مخصوصه مجهول وي؛ نو په دې صورت كې به د عام د هر هر فرد معين كې دا احتمال وي چې آيا هغه د حكم عام د لاندې داخل دى يا دليل مخصص د لاندې داخل كېدو سره د حكم عام نه خارج دى؛ نو په دې صورت كې خو د عام د هر- هر فرد په حق كې د دخول او خروج (١) دواړه طرفو نه به برابر شي او د عام خپل هر-هر فرد په باره كې به ظني وي، لهذا اوس كه څه دليل شرعي (خبر واحد يا قياس) د عام د باقي افرادو نه د كوم يو فرد تخصيص باندې قائم شي: نو دى لره په حكم عام سره خاص كولى شي. ددې جانب تخصيص او جانب خروج ته به ترجيح وركولى شي، ځكه چې يو جانب ته په بل جانب ترجيح وركولو لپاره دليل ظني كافي وي او د يو ظني د بل ظني سره تخصيص جائز وي او په باقي پېچ كېدو والا افرادو كې په دې عمل كول به واجب وي د تخصيص استعمال سره.

مثال: لكه "احل الله البيع وحرم الربٰوا" په دې البيع باندې الف لام جنسي دى، مطلب دا چې د بيع ټول صورتونه جائز دي.

خواه بيع بالتساوي وي يا بيع بالتفاضل وي يا خواه بيع يداً بيدٍ وي يا نسيئةً خو دا آيت د بيعې ټولو قسمونو حلت ته عام دى، اوس د كتاب الله په عام كې په لومړي ځل دليل قطعي

١: يعني دحكم عام لاندې داخل كيدواودحكم عام نه خارج كيدودواړه طرفونه به برابرشي)

سره د حرم الربوا په ذريعه تخصيص وکړی شو او د بيع خاص صورت او خاص فرد (لره په کوم کې چې ربوا وموندل شي) حکم عام يعني حلت سره خاص کړی شو. مګر دا فرد مخصوص مجهول دی. ځکه چې ربوا معنی ده زياتي او بيع نه مقصود هم زياتي وي: نو معلومه شوه چې مطلق زياتي حرام نه دی بلکې ځه خاص قسم زياتي مراد دی او هغه مجهول دی. ځکه چې دليل مخصص يعني حرم الربوا د بيع کوم افرادو لره د حکم عام نه خاص کړی دی هغه افراد مخصوصه مجهول دی. لهذا د بيعي هر-هر فرد کې دا احتمال شته چې آيا هغه دليل خصوص حرم الربوا لاندې داخليږي او سره د حکم عام يعني علت نه خارج دی يا د حکم عام يعني حلت لاندې داخل دی؛ نو اوس احل الله البيع يعني عام د خپل هر هر فرد کې ظني شو، لهذا په دې کې مزيد تخصيص خبر واحد يا قياس په ذريعه به جائز وي بيا خبر واحد کې دي الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد مثلا بمثل والفضل ربوا. ددې خبر واحد نه معلومه شوه چې حرم الربوا کې ربوا نه مراد زياتي دی چې د عوض نه خالي وي. يعني هر هغه دوه شيان چې جنس او قدر کې متحد وي؛ نو د هغې خريد وفروخت (اخيستلو او خرڅولو) په وخت کې په قرض يا زياتي باندې لين دين کول سود دی او حرام دی. ددې افرادو د تخصيص باوجود هم په باقي افرادو کې احتمال شته که هغه افراد مخصوصه معلوم وي نو بيا يقيناً هغه افراد مخصوصه د څه علت سره معلول به وي. ځکه چې نصوصو کې اصل تعليل دی او احکامو کې علتونه موثر وي بيا به ددې خبرې احتمال هم وي چې دا علت افراد مخصوصه نه علاوه په به بل کوم يو فرد کې وموندل شي؛ نو داسې د عام مخصوص منه البعض باقي افرادو کې به هم ظني شي. لهذا اوس که څه دليل شرعي (خبر واحد يا قياس) افراد مخصوصه نه علاوه کوم بل يو فرد کې ددې علت په موندلو سره قائم شي؛ نو دې فرد لره به په حکم عام سره خاص کړی شي او په باقي افرادو به عمل کول واجب وي د تخصيص په احتمال سره

مثال: لکه (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) دا آيت د کتاب الله عام مخصوص منه البعض دی په کوم کې چې د ټولو مشرکينو د قتل حکم دی، خواه هغه طلب د امن وي يا نه. اوس د کتاب الله په دې عام کې په لوړنې ځل د دليل قطعي (وان احد من المشركين استجارك فأجره) په ذريعه تخصيص وکړی شو

مطلب دا چې کوم مشرک طالب پناه غواړي؛ نو هغه ته پناه ورکړئ؛ ځکه چې مخصص يعني دليل قطعي (وان احد من المشركين استجارك فاجره) د مشرکانو کومو افرادو لره د حکم عام يعني قتل نه خاص کړی دی هغه افراد مخصوصه معلوم دي. لهذا اوس لامحاله دا افراد مخصوصه معلومه به د څه علت سره معلول وي. ځکه چې نصوصو کې اصل تعليل دی؛ نو

معلومه شوه چې د هغوئ نه قتلول علت عجز عن الحرب دی، اوس به د دې احتمال هم وي چې دا علت په باقي افرادو کې هم په یو فرد کې وموندل شي: نو د دې احتمال له وجې عام به په باقي افرادو کې ظني شي؛ لهذا په دې کې مزید تخصیص د خبر واحد یا قیاس په ذریعه کول به جائز وي اوس که څه دلیل شرعي د افراد مخصوصه معلومه نه علاوه په باقي افرادو کې په کوم فرد کې د دې علت (چې د مسلمانانو سره د جنګ کولو نه عاجز دی) په موندلو سره قائم شي: نو د دې نه به حکم عام خارج کړی شي

اوس د متعددو اخبارو نه معلومه شوه چې بوډاګان، ماشومان، زنانه او معذوره وغیره دې په جنګ کې قتل نه کړی شي، ځکه چې دا هم د مسلمانانو سره جنګ کول نه غواړي: نو دې افرادو لره به هم د حکم عام نه خارج کولو سره د خصوص لاندې داخل کړی شي. د دې افرادو د تخصیص باوجود هم باقي افرادو کې د تخصیص احتمال وي

فصل في المُطلق والمقيد

دا فصل د مطلق او مقید په بیان کې دی

ذهب أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمُطلق من كتاب الله تَعَالَى إِذا أمكن الْعَمَل
زمونږ حنفي علماء دې طرف ته تللي دي چې د کتاب الله کوم مطلق دی کله چې د دې په اطلاق باندې عمل
بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَة عَلَيْهِ بِخَبَر الْوَاحِد وَالْقِيَاس لَا يجوزُ مِثَاله
کول ممکن وي؛ نو په دې مطلق باندې د خبر واحد یا قیاس په ذریعه زیادت کول جائز دی. د دې مثال
فِي قَوْله تَعَالَى {فَاغْسِلُوا وُجُوهكُم} فالمأمور بِهِ
د الله تعالی په دې فرمان کې دی ((فاغسلوا وجوهکم)) پس مامور به یعنې د کوم شي حکم چې ورکړی
هُوَ الْغسْل على الْإِطْلَاق فَلَا يُزَاد عَلَيْهِ شَرط النِّيَّة وَالتَّرْتِيب والموالاة وَالتَّسْمِيَة
شوی دی هغه مطلقاً وینځل دي. پس د دې په وینځلو باندې نیت، ترتیب، موالات او د تسمیې شرط
بِالْخَبَر وَلَكِن يعْمل بِالْخَبَر على وَجه لَا يتَغَيَّر بِهِ حكم الْكتاب
زیاتې کول د خبر واحد په وجه جائز نه دی. خو په خبر واحد به په دې طریقه عمل کولی شي چې د کتاب الله
فَيُقَال الْغسْل الْمُطلق فرض بِحكم الْكتاب
حکم بدل نه شي، پس ویلی به شي چې مطلق وینځل د کتاب الله د حکم له وجې فرض دي
وَالنِّيَّةُ سنة بِحكم الْخَبَر
او نیت د خبر واحد د حکم په وجه سنت دی

فصل في المطلق والمقيد الخ: دلته مصنف رحمه الله د خاص تقسيم کوي، د خاص دوه قسمونه دي: (١) مطلق (٢) مقيد.

المطلق "كل لفظ يدل على الذات من غير ملاحظة الوصف فيه" مطلق هر هغه لفظ دی چې په داسې ذات باندې دلالت وکړي چې په کوم کې د څه وصف لحاظ نه وي شوی، لکه د یمین په کفاره کې راغلي (اوتحرير رقبة) په دې کې رقبه مطلق ده، يعني د وصف د ایمان یا کفر لحاظ نه دی شوی.

المقيد: "كل لفظ يدل على الذات مع ملاحظة الوصف فيه" مقيد هر هغه لفظ دی چې په داسې ذات باندې دلالت وکړي په کوم کې چې د څه قسم وصف لحاظ شوی وي. لکه کفاره د قتل کې راغلي "فتحرير رقبة مومنة" په دې کې رقبه مقيده ده، په دې کې په وصف د ایمان لحاظ شوی دی.

د مطلق او مقيد مجموعي حکم: چونکې مطلق او مقيد دواړه د خاص قسمونه دي؛ نو څنګه چې په خاص عمل کول واجب دي په قطعي طور باندې دا رنګه مطلق او مقيد باندې په عمل کول هم واجب وي په قطعي طور باندې.

د احنافو په نزد د مطلق حکم: د کتاب الله د مطلق حکم دا دی چې تر څو پورې ددې په اطلاق باندې عمل کول ممکن وي؛ نو ددې اطلاق به باقي ساتل کيږي او د خبر واحد يا قياس په ذريعه به په دې زياتی کول يعني د خبر واحد يا قياس په ذريعه په څه شرط يا وصف سره مقيد کول جائز نه دي، په دې وجه چې په مطلق باندې زيادت کول يا هغه په څه وصف سره مقيد کول ددې وصف اطلاق منسوخ کول دي او څنګه چې اصل د کتاب الله د خبر واحد يا قياس په ذريعه منسوخ کول جائز نه دي، دغه رنګه وصف د کتاب الله هم د خبر واحد يا قياس په ذريعه منسوخ کول جائز نه دي

ددې وجه دا ده چې کتاب الله قطعي دی او خبر واحد يا قياس ظني دی، د ناسخ يا د مقيد لپاره ضروري ده چې هغه د منسوخ او مقيد سره برابر وي، په دې وجه د کتاب الله مطلق د خبر واحد يا قياس په ذريعه منسوخ کول يا مقيد کول جائز نه دي

امام شافعي رحمه الله فرمايي چې خبر واحد يا د قياس په ذريعه د کتاب الله مطلق باندې زياتی کول او هغه مقيد کول جائز دي، فرمايي چې خبر واحد يا قياس د کتاب الله د مطلق بيان واقع کيږي مګر موږ وايو

چې د مطلق بيان ضرورت نه وي، څکه چې بغير د بيان نه په مطلق عمل کول ممکن دی، په خلاف د مجمل چې د هغې د بيانولو ضرورت وي، څکه چې بغير د بيان نه په دې عمل کول ممکن نه وي

لومړی مثال: مثاله في قوله تعالى ((فاغسلوا وجوهكم)) دلته مصنف رحمه الله د كتاب د مطلق لومړی مثال بیانوي د کوم په مقابله کې چې خبر واحد دی.

مسئله: آیت الوضوء (**فاغسلوا وجوهكم وايديكم الخ**) كي مامور به د اعضاء ثلثه مطلق وينځل او د عضو واحد مطلق مسح ده او د نيت، ترتيب، موالاة، تسميه وغيره څه قيد نشته. اوس كه موږ د اخبار احاد د وجې نه نيت، ترتيب، موالاة او تسميه په اودس كي شرط كړو، نو په دې صورت كي د كتاب الله مطلق مقيد كول او ددې د وصف اطلاق منسوخ كېدل به لازم شي او دا جائز نه دی، خو په دې اخبار احاد باندې به داسې عمل كولی شي چې د كتاب الله حكم به هم بدل نه شي او ددې وصف اطلاق به هم منسوخ نه شي.

دا رنګه موږ وايو چې د اعضاء ثلثه مطلق غسل او د عضو واحد مطلق مسح فرض ده د كتاب الله د حكم له وجې او نيت، ترتيب، موالاة او تسميه سنت دي د اخبار آحاد په حكم سره تفصيل يې دا دی چې د احنافو په نزد د اودس د آيت مامور به مطلق غسل او مطلق مسح ده او هغه اعضاء ثلثه (مخ، لاسونه سره د څنګلو او پښې) وينځل او د سر د څلورمې حصې مسح كول دي او نيت، ترتيب، موالاة وغيره د قيد سره مقيد نه دي، هر كله چې د امام مالك په نزد په اودس كي موالاة شرط دی او د اهل ظواهرو په نزد په اودس كي تسميه شرط ده او د امام شافعي په نزد په اودس كي نيت او ترتيب شرط دی.

د امام مالك دليل: امام مالك د خپلې دعوې دليل دا وايي چې "**امر النبي صلى الله عليه وسلم رجلا صلى وفي قدمه لمعة بإعادة الوضوء والصلوة**" حضور ﷺ يو داسې سړي ته چا چې لمونځ كړی وو مګر ګېټې يې وچې پاتې شوې وې دوباره د اودس كولو او د لمونځ راګرځولو حكم وكړو او دوباره د لمونځ كولو حكم يې ورته په دې وجه وكړو چې اندامونه يې وچ پاتې شوي وو، كنه صرف د پښو وينځلو ته يې ورته فرمايلي وو، نو ددې نه معلومه شوه چې موالاة (پې درپې وينځل) شرط دی.

دويم دليل يې دا دی چې هغوی به په موالاة باندې همېشه والی كوی او مداومت (همېشه والی) د فرضيت دليل دی.

جواب: احناف د امام مالك د دليل رد كولو سره فرمايي چې حضور ﷺ د رمضان په اخره عشره كي په اعتكاف باندې همېشه والی فرمايلی دی، بيا خو د اخيرې عشرې اعتكاف هم د مداومت له وجې فرض كېدل پكار دي، حالانكې اعتكاف د اخيري عشرې سنت مؤكده على الكفايه دی، ددې نه معلومه شوه چې مداومت دليل د فرضيت نه دی، لهذا د مطلق غسل لپاره د مداومت قيد لګول صحيح نه دی.

د اهل ظواهرو دليل: اهل ظواهر د خپلې دعوې په دليل کې خبر واحد «لاوضوء لمن لم يذکر اسم الله عليه» پيش کوي چې د تسميې نه بغير اودس نه کيږي، لهذا په اودس کې تسميه فرض ده

جواب: په پورتني خبر واحد کې "لا" د نفی د وجود په ځای نفی د کمال باندې محموله ده، يعني د تسميې نه بغير د هغه سړي اودس کامل نه دی او په دې موږ هم پوهيږو، لهذا مطلق غسل د تسميې په قيد سره مقيد کول او په اودس کې تسميه شرط او فرض کول صحيح نه دي

د امام شافعي دليل: امام شافعي په خپلې دعوې دا دليل پيش کوي چې خبر واحد د "انما الاعمال بالنيات" مطلب دا دی چې د عملونو صحت په نيت باندې موقوف دی، ځکه چې اودس هم يو عمل دی، لهذا ددې صحت هم په نيت باندې موقوف دی، لهذا په اودس کې نيت فرض دی

جواب: د "انما الاعمال بالنيات" مطلب دا دی چې د عملونو ثواب په نيتونو موقوف دی، په دې وجه که چيرې څوك ناپاکه کيږي وورننځي او نيت ونه کړي؛ نو هم به پاکې شي، دا دليل دی ددې خبرې چې د عملونو صحت په نيتونو موقوف نه دی بلکې د عملونو ثواب په نيتونو موقوف دی، لهذا کوم سړی چې د اودس نه مخکې نيت ونه کړي د هغه اودس صحيح دی خو ثواب ورته نه رسيږي

د ترتيب په فرضيت باندې د امام شافعي دليل: امام شافعي په خپله دعوی باندې دا دليل پيش کوي فرمايي چې حضور ﷺ وفرمايل "هذا وضوء لايقبل الله الصلوٰة الا به" الله لموڅ نه قبلوي مګر په اودس سره او هغه اودس به په ترتيب سره وي، لهذا ترتيب د اودس لپاره شرط دی

جواب: احناف د امام شافعي د دليل جواب کوي فرمايي چې حضور ﷺ يو ځل اودس کولو او د يو اندام وينځل پاتې شو، حضور ﷺ ټول اودس واپس ونکړو بلکې صرف هغه اندام يې وينځلو، ددې نه معلومه شوه چې ترتيب په اودس کې شرط نه دی

د احنافو دليل: احناف وايي چې آيت د اودس مامور به مطلق غسل دی، نيت، ترتيب، تسميه او د موالاة قيد ورسره نشته، اوس که د اخبار احاد د وجې نه نيت، ترتيب، تسميه او موالاة په اودس کې شرط شي؛ نو ددې نه د کتاب الله په مطلق باندې زيادت کول او ددې وصف اطلاق منسوخ کول لازم راځي او د کتاب الله مطلق د خبر واحد يا قياس په ذريعه مقيد کول جائز نه دي، خو البته اخبار احاد باندې به عمل داسې کولی شي چې د کتاب الله حکم هم متغير نه شي، هغه په داسې چې مطلق غسل د کتاب الله د وجې نه فرض شي او نيت، ترتيب، تسميه او موالاة د حکم خبر د وجې نه به سنت شي

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِه تَعَالٰى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}

دارنګه موږ احنافو د الله تعالی د فرمان "الزانية..." چې زنا کاره ښځه او زنا کار سړی دې سل دُرې ووهل شي.

إِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدّاً لِلزِّنَا فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حَدّاً لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

بېشکه کتاب الله سل دُرې د زنا حد مقرر کړی دی، په دې باندې د حضور صلی الله علیه وسلم فرمان

(الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ) بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ

"البكرُ بالبكرِ..." د وجې نه ملك بدر به بطور حد نه شي زياتولی، بلکې په دې خبر واحد به په داسې طريقه

عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ الْجَلْدُ حَدّاً شَرْعِيّاً

عمل کولی شي چې د کتاب الله حکم بدل نشي، پس سل دُرې وهل د کتاب الله د حکم له وجې به شرعي

بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيبُ مَشْرُوعاً سِيَاسَةً

حد وي او ملك بدر سياسيةً يعني د حکومت د انتظامي مصلحت په طور باندې

بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

د خبر واحد د حکم له وجې مشروع وي

دويم مثال: وكذلك قلنا في قوله تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" دلته مصنف رحمه الله د کتاب الله د مطلق په مقابله کې د خبر واحد د راتلو مثال ورکوي او په دې کې تطبيق هم ممکن دی

د مثال حاصل بې دا دی چې د حد زنا د آيت ((الزانية والزاني فاجلدوا الخ)) نه معلوميږي چې د غير شادي شده (ناواده کړي) لپاره شرعاً مطلق سل کوړې دي او په دې کې د تغريب عام د کال جلا وطن کولو) څه قيد نشته

اوس که خبر واحد "البكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ وتغريبُ عامٍ" د وجې نه تغريب عام هم شرعي حد مقرر شي؛ نو په دې صورت کې به د کتاب الله مطلق مقيد شي او دده وصف د اطلاق منسوخ کول به لازم راشي او دا جائز نه دی، خو البته ددې دواړو په منځ کې موږ تطبيق داسې کوو په کوم سره چې د کتاب الله حکم هم متغير نه شي، په دې طور چې هم داسې ووايو سل کوړې خو شرعي حد دی، د کتاب الله له وجې او جلا وطن کول سياسةً مشروع دی د خبر واحد له وجې

ددې تفصيل دا دی چې د احنافو په نزد غير شادي شده زاني يا د زانيې شرعي حد مطلق سل

کوړې دي او تغریب عام په شرعي حد کې داخل نه دی.

د امام شافعي په نزد غیر شادي شده زاني یا د زانيې شرعي حد سل کوړو سره د تغریب عام (جلا وطن کول) دي، د هغه دلیل حدیث خبر واحد "البکرُ بالبکرِ جلدُ مائةٍ وتغریبُ عامٍ" دی (چې که زلمی او پېغله زنا وکړي؛ نو د هغوی حد سل کوړې او تر یو کال پورې جلاوطن کول دي) لهذا د هغه په نزد د زنا شرعي حد سل کوړې سره د تغریب عام قید شته.

د احنافو په نزد دلیل د قرآن مجید آیت دی: "الزانية والزاني فأجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدة" دی د کوم نه چې معلومیږي د غیر شادي شده زاني لپاره شرعي حد مطلقا سل کوړې دي او هغه د جلا وطنۍ په قید سره مقید کول نه دي او که د خبر واحد له وجې تغریب عام حد شرعي ومنل شي؛ نو په دې سره د کتاب الله مطلق مقید کول او د هغه وصف أطلاق منسوخ کول لازم راځي چې د خبر واحد د وجې جائز نه دی، خو د کتاب الله د مطلق او خبر واحد په مینځ کې به تطبیق داسې وکړو چې د کتاب الله حکم هم متغیر نه شي

هغه داسې چې د کتاب الله د حکم له وجې شرعي حد سل کوړې دي او د خبر واحد له وجې نه به جلاوطني سیاسیةً مشروع وي.

د احنافو نور دلائل: امیه بن خلف زنا وکړه، عمر ﷺ هغه ته شرعي حد سل کوړې ورکړې او جلاوطن یې کړو، هغه د جلاوطنۍ نه پس نصراني شو، کله چې عمر ﷺ ته پته ولګېده، ډېر زیات خفه شو او وې فرمایل چې اینده به د جلا وطنۍ سزا نه ورکوم، د هغه دا وینا ددې خبرې دلیل دی چې جلا وطني د زنا په شرعي حد کې شامله نه ده، ځکه چې که جلا وطني شرعي حد وي؛ نو عمر ﷺ ته دا اختیار نه وو چې هغه شرعي حد بدل کړي او د جلا وطنۍ د حکم نه انحراف وکړي

وَكَذٰلِكَ	قَوْله	تَعَالٰى	{وليطوّفوا	بِالْبَيْتِ	الْعَتِيق}
دا رنګه د الله تعالی فرمان ((وليطوفوا...)) (خواه هغه طواف وکړي د زور کوربیا د امن والا د کور)					

مُطلق	فِي	مُسَمّى	الطَّوَاف	بِالْبَيْتِ	فَلَا	يُزَاد	عَلَيْهِ	شَرط	الْوضُوء
د بیت الله د طواف په معنی کې مطلق دي، نو په دې مطلق فرمان باندې د اودس شرط د خبر واحد									

بِالْخَبَر	بل	يعْمل	بِهِ	على	وَجه	لَا	يتَغَيَّر	بِهِ	حكم الْكتاب
له وجې زیاتول جائز نه دي، بلکې په خبر واحد به په دې طریقې عمل کوو چې دکتاب الله حکم بدل نه شي									

بِأَن	يكون	مُطلق	الطّواف	فرضاً	بِحكم	الْكتاب	وَالْوضُوء	وَاجِبا بِحكم الْخَبَر
په داسې طریقه چې مطلق طواف به د کتاب الله د حکم له وجې فرض شي او اودس به د خبر واحد له وجې								

فَيَجْبُرُ	النُّقْصَانَ	اللَّازِمَ	بِتَرْكِ	الْوُضُوءِ	الْوَاجِبِ	بِالدَّمِ

واجب وي، پس د واجب اودس پرېښودو له وجې به دا نقصان په قرباني. كولو سره پوره كوي

دريم مثال: وكذلك قوله تعالى: «وليطوفوا بالبيت العتيق» د طواف په مفهوم كې (د بيت الله نه شاوخوا چكر لګولو) كې مطلق دی، يعنې په دې كې مامور به د بيت الله مطلق طواف دې او په دې كې د اودس شرط كېدو څه قيد نشته. اوس كه خبر واحد "الطواف بالبيت كالصلوة" (د بيت الله طواف د لمونځ په شان دی) د وجې د طواف زيارت لپاره اودس شرط شي؛ نو دا د كتاب الله مطلق مقيد كول او دده وصف اطلاق نسخ كول دي چې جائز نه دی

مونږ ددې دواړو ترمنځ داسې تطبيق كوو چې په هغې سره د كتاب الله حكم متغير نه شي، ددې صورت به داسې وي چې مطلق طواف زيارت به فرض شي د كتاب الله له وجې او اودس به د خبر واحد له وجې واجب شي، لهذا اوس كه څوك طواف زيارت بې اودسه وكړي، نو د ترك واجب په بناء چې كوم نقصان وشو دا نقصان به په دم سره پوره كولی شي

ددې مزيد تفصيل دا دی چې د احنافو په نزد طواف (۱) زيارت مطلقاً فرض دی؛ خو په وصف د اودس سره وي يا بغير اودسه وي

د شوافعو په نزد طواف زيارت فرض دی او د طواف زيارت لپاره اودس هم شرط دی

د شوافعو دليل: د شوافعو دليل خبرواحد "وليطوفوا بالبيت العتيق" دی چې دا آيت د طواف بيت الله په مفهوم كې مطلق دی، يعنې دده مامور به مطلق طواف د بيت الله دی، په دې كې د اودس د شرط كېدو هيڅ قيد نشته، اوس ستا د خبر واحد له وجې طواف د بيت الله كې اودس شرط كول د خبر واحد له وجې د كتاب الله مطلق مقيد كول دي او دا د كتاب الله په مطلق باندې زيادت كول دي (۱) او دده وصف د اطلاق په تقييد سره منسوخ كول جائز نه دی.

د شوافعو د دليل نه جواب: احناف د شوافعو د دليل جواب كوي فرمايي چې ددې خبر واحد مطلب دا نه دی چې د بيت الله طواف په ټولو احكامو كې د لمونځ په شان دی بلكې د بيت الله طواف په فضيلت كې د لمونځ په شان دی. څنګه چې په بيت الله كې د لمونځ كولو فضيلت دی، دغه شان د طواف بيت الله هم فضيلت دی. كه دا مراد وانه خيستل شي چې د بيت الله طواف په ټولو احكامو كې د لمونځ په شان دی؛ نو بيا خو څنګه چې لمونځ كې خبرې

۱: د زيادت درې قسمونه دي: (۱) زيادت بيان محض وي، دا زيادت د خبر واحد سره هم جائز دی. (۲) زيادت نسخ محض وي، دا زيادت صرف په متواتر سره جائز دی، په خبر مشهور او خبر واحد سره جائز نه دی، (۳) زيادت من وجه بيان او من وجه نسخ وي، زيادت په متواتر او مشهور سره جائز دی او په خبر واحد سره جائز نه دی

اخوا د بخوا کتل او ګرځېدل منع دي، دغه شان د بيت الله په طواف کې هم خبرې کول، اخوا دبخوا کتل او ګرځېدل منع کېدل پکار دي او حال دا چې د امام شافعي رحمه الله په نزد هم منع نه دي، پس ثابته شوه چې د خبر واحد مطلب دا دی چې د بيت الله طواف په احکامو کې د لمونځ په شان نه دی، بلکې په فضيلت کې د لمونځ په شان دی

اعتراض: د آيت طواف بيت الله ((وليطوفوا بالبيت العتيق)) مامور به مطلق طواف دی او د حجر اسود ابتداء کول د اوه چکروتو په قيد سره مقيد نه دی، بيا ستاسو احنافو په نزد د بيت الله طواف په اوه چکرو او د حجر اسود د ابتداء په قيد سره مقيد کول دا د کتاب الله په مطلق باندې زياتی کول دي او د هغه وصف اطلاق منسوخ کول دي چې ستاسو په نزد جائز نه دی

جواب: د کتاب الله په مطلق باندې زياتی کول دا د خبر واحد يا قياس له وجې جائز نه دی، مګر په احاديث متواتره يا د مشهوره په ذريعه د کتاب الله په مطلق زيادت کول جائز دي او د حجر اسود نه د طواف ابتداء کول او د اوه چکروتو لګولو قيد زياتي کول د مشهورو احاديثو څخه ثابت دی او دا جائز دی

وَ	كَذٰلِكَ	قَوْلُه	تَعَالٰى	{واركعوا	مَعَ	الراكعين}	مُطْلَقٌ

دا رنګه د الله تعالى فرمان ((واركعوا...)) چې تاسو رکوع کوئ د رکوع کوونکو سره، د رکوع معنٰی کې

فِي	مُسَمَّى	الرُّكُوْعِ	فَلَا	يُزَادُ	عَلَيْهِ	شَرْطُ	التَّعْدِيْلِ	بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ

اطلاق دی؛ نو په دې باندې د خبر واحد د حکم له وجې د تعديل ارکان شرط نه شي زياتولی، بلکې به

يُعْمَلُ	بِالْخَبَرِ	عَلٰى	وَجْهٍ	لَا	يَتَغَيَّرُ	بِهِ	حُكْمُ	الْكِتَابِ	فَيَكُوْنُ	مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ

خبر واحد به په داسې طريقه عمل کولی شي چې د کتاب الله حکم بدل نه شي، پس مطلق رکوع

فَرْضاً	بِحُكْمِ	الْكِتَابِ	وَالتَّعْدِيْلُ	وَاجِباً	بِحُكْمِ	الْخَبَرِ

د کتاب الله د حکم له وجې فرض شوه او تعديل ارکان د خبر واحد د حکم له وجې واجب شوه

څلورم مثال: وَكَذٰلِكَ قوله تعالى واركعوا مع الراكعين: دلته مصنف رحمه الله د مطلق په مقابله کې د خبر واحد د راتلو مثال وړکوي او په دې کې تطبيق هم ممکن دی.

چې د هغې حاصل دا دی چې آيت د رکوع ((واركعوا مع الراكعين)) د رکوع په مفهوم (وهو الميلان عن الإستواء)، مطلق دی يعنې په دېکې مامور به مطلق رکوع ده او په دې کې د تعديل وغيره څه قيد نشته، اوس که موږ خبر واحد (ارجع فصل فإنك لم تصل) له وجې په رکوع کې تعديل هم شرط ومنو؛ نو په دې سره د کتاب الله مطلق مقيد کول او د هغه مطلق په تقييد سره منسوخ

کول لازم راځي او دا جائز نه دی، البته په دې دواړو کې تطبیق ممکن دی چې په هغې سره په د کتاب الله حکم متغیر نه شي او هغه صورت دا دی چې مونږ وایو: مطلق رکوع د کتاب الله له وجې فرض ده او تعدیل ارکان د خبر واحد له وجې نه واجب دی.

تفصیل یې دا دی چې د احنافو په نزد مطلق رکوع فرض ده او په دیګې تعدیل ارکان شرط نه دی امام شافعي فرمایي چې رکوع فرض ده او په دیګې تعدیل د ارکانو هم فرض دی.

د شوافعو دلیل: امام شافعي ددې خبر واحد نه استدلال کوي چې خلاد بن رافع ﷺ لمونځ وکړو او د حضور ﷺ په خدمت کې حاضر شو، نو حضور ﷺ ورته وفرمایل "**ارجع فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**" کله چې هغه دوباره لمونځ وکړو نو حضور ﷺ ورته بیا وفرمایل "**ارجع فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**" کله چې هغه په دریم ځل لمونځ وکړو نو حضور ﷺ ورته بیا همدا وفرمایل "**ارجع فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**" په دې سره هغه عرض وکړو چې ای زما محبوب ﷺ تاسو مې اصلاح وکړئ!

نو حضور ﷺ وفرمایل: ای خلاد! کله چې ته رکوع کوې نو ښه په اطمینان سره یې رکوع کوه او کله چې ته قومه کوې نو ښه په اطمینان سره یې کوه او کله چې ته سجده کوې نو ښه په اطمینان سره یې کوه او کله چې ته جلسه کوې نو ښه په اطمینان سره یې کوه. امام شافعي ددې نه استدلال کوي فرمایي چې دی صحابي رکوع او سجدې په مخکنیو لمونځونو کې هم کړې وې، نو لامحاله د اعادې حکم به د عدم تعدیل په وجه کېده. لهذا په لمونځ کې تعدیل ارکان فرض دی.

د احنافو دلیل: احناف د قرآن مجید آیت ((وارکعوا مع الراکعین)) نه استدلال کوي فرمایي: دا آیت د رکوع په مفهوم کې مطلق دی یعني ددې مامور به مطلق رکوع ده او د تعدیل ارکان په شرط سره مقید نه دی، اوس د خبر واحد له وجې په دې کې تعدیل ارکان فرض کول د کتاب الله په مطلق باندې زیادت کول او د هغه وصف اطلاق منسوخ کول دي چې جائز نه دی

د شوافعو د دلیل نه جواب: "**فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**" کې شوافع "لم" نافیه په عدم وجود باندې حمل کوي د احنافو په نزد "لم" نافیه په کمال باندې حمل کړې او دلیل یې دا دی چې که عدم تعدیل ارکان د عدم ادائیګۍ د فرض باعث جوړېږي، نو حضور ﷺ به په اول ځل صراحة فرمایلي وو چې اې زما صحابي! ته فلانۍ غلطي کوې، مګر حضور ﷺ درې ځله تحمل (صبر) کولو سره وفرمایل: "**ارجع فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**" ددې خبرې دلیل دی چې عدم تعدیل سره فرض ادا کېږي، ارجع درې ځله فرمایل د عدم حصول کمال په بناء باندې وو، ثابته شوه چې عدم تعدیل سره فرض اداء کېږي، مګر کامل نه ادا کېږي، بلکې ناقص اداء کېږي

بحث جواز التوضي بماء الزعفران

وعَلَىٰ	هٰذَا	قُلْنَا	يجوز	التوضي	بِمَاء	الزَّعْفَرَان	وَبِكُل	مَاء
د «مطلق» ددې اصولو په بناء باندې مونږ احناف وايو چې د زعفرانو په اوبو او هر هغه اوبو سره								
خالطه	شَيْءٌ	طَاهِرٌ	فَغير	أحد	أَوْصَافه	لِأَنَّ	شَرط	المصير
اودس کول جائز دی چې پاک شی ورسره ملاو شوی وي او ددې د اوبو یو وصف یې بدل کړی وي،								
إِلَى	التَّيَمُّم	عدم	مُطلق	المَاء	وَهٰذَا	قد	بَقِي	مَاء
په دې وجه چې تیمم طرفته د رجوع کولو شرط د مطلق اوبو نه کېدل دي او «د زعفران وغیره» دا اوبه								
مُطلقًا	فَإِنَّ	قيد	الْإِضَافَة	مَا	أَزَال	عَنهُ	اسْم	المَاء	بل	قَرَّرَهُ
مطلق اوبه دي، په دې وجه چې قید د اضافت ددې (اوبو) نه نوم د اوبو لرې کړی نه دی، بلکې د اوبو								
فَيدْخل	تَحت	حكم	مُطلق	المَاء	وَكَانَ	شَرط	بَقَائِهِ	عَلَى	صفة
وصف یې پوخ کړی دی، پس د «زعفران وغیره دا اوبه» د مطلق اوبو د حکم لاندې داخلي دي او د اوبو								
الْمنزل	من	السَّمَاء	قيدا	لِهٰذَا	الْمُطلق	وَبِه	يخرج	حكم	مَاء
د «مُنَزَّل مِنَ السَّمَاءِ» په صفت باندې باقي پاتې کېدو شرط لګول مطلق اوبه مقید کول دي او								
الزَّعْفَرَان	والصابون	والأشنان	وَأَمْثَاله.					
په دې اصولو سره به د زعفران، صابون، اشنان او ددې په شان نورو اوبو حکم راووېستل کېږي								

وعلى هذا قلنا الخ...: تېر شوی اصل: (المطلق يجري على اطلاقه ولايجوز تقييده بخبر الواحد والقياس) په بناء امام صاحب یوه مسئله متفرع کوي فرمايي: هغه مسئله دا ده چې که د يو سړي سره صرف د زعفرانو اوبه وي يا داسې اوبه وي چې څه پاک شی مثلاً د صابون وغیره په يو ځای کېدو سره ددې په درې اوصافو کې يو وصف بدل شوی وي؛ نو دداسې سړي لپاره تیمم جائز نه دی بلکې اودس کول ضروري دي.

امام شافعي رحمه الله فرمايي چې د داسې سړي لپاره اودس کول جائز نه دی بلکې تیمم به کوي.

د احنافو دليل: د احنافو دلیل د قرآن پاک آيت ((فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا)) دی چې په دیکې ماء مطلق دی او د آیت مطلب دا دی چې که تاسو ته ماء مطلق ملاو نه شي؛ نو تیمم وکړئ؛ ګویا چې د تیمم د جواز لپاره د ماء مطلق نه میسر کېدل شرط دي او ماء د زعفران هم چونکې ماء مطلق دي، لهذا د ماء زعفران په موجودګی کې تیمم کول جائزنه دی او اودس کول واجب دي.

د شوافعو دليل: امام شافعي هم د خپلې دعوې په دليل کې د قرآن پاك آيت ((فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا)) پيش کوي او فرمايي چې په دې کې ماء مطلق دی، لهذا د تيمم د جواز لپاره د ماء مطلق عدم موجودګي شرط ده او ماء مطلق هغه ماء دی چې صفت يې "منزل من السماء" دی، يعنې ځنګه چې هغه د آسمان نه د باران په صورت کې بغير د څه ملاوټ نه رابهېدلي وي، اوس به هم په هغه صفت باندې وي او په دې کې به څه شی ملاو شوی نه وي او د زعفران، صابون وغيره په ملاوېدو سره اوبه د "منزل من السماء" په صفت باقي پاتې نه شوې، لهذا دا "ماء مطلق" پاتې نه شوې.

دا رنګه ماء زعفران د اضافت له وجې ماء مطلق پاتې نه شوې بلکې ماء مقيد شوې.

خلاصه دا چې يو خو د اضافت له وجې ماء د زعفران مقيد جوړ شوی مطلق پاتې نه شو او دويم ماء د زعفران د "منزل من السماء" په صفت باندې د نه کېدو له وجې هم ماء مطلق پاتې نه شوې، لهذا ماء د زعفران د موجودګۍ په صورت کې اودس جائز نه دی، ځکه چې د "ماء مطلق" د عدم موجودګی شرط ومونده شو.

د شوافعو د دليل جواب: احناف ﷺ د امام شافعي ﷺ د دليل جواب ورکوي فرمايي چې اضافت په دوه قسمه دی: (۱) اضافت تعريفي (۲) اضافت تقييدي

اضافت تعريفي: هغه اضافت دی چې فقط د مضاف د نوع متعين کولو او د هغې پيژندګلو کوي او د مضاف اطلاق باقي پاتې کيږي او د هغې نوم هم نه ختموي، لکه "ماء البير، ماء العين" چې په دې اضافت تعريفي دی، د ماء اطلاق په خپل ځای باندې دی او اضافت د ماء نوم هم زائل نه کړو، بلکې هغه يې نور هم پوخ کړو او دا اضافت فقط د مضاف (ماء) د نوع متعين کولو سره د هغې پيژندګلوي وشوه چې دا د کوهي اوبه دي، دا د چشمې اوبه دي او ماء د بئر او ماء د عين خو امام شافعي هم باوجود د اضافت ماء مطلق مني؛ نو ماء د بئر په شان ماء د زعفران کې هم اضافت تعريفي شوی دی او د ماء اطلاق په خپل ځای باندې باقي دی.

اضافت تقييدي: هغه اضافت دی چې فقط د مضاف د نوع متعين کولو سره د هغې پيژندګلي نه کيږي بلکې هغه مقيد کوي او په دې کې د مضاف اطلاق نه پاتې کيږي، لکه ماء الورد چې په دې کې اضافت تقييدي دی د کوم له وجې چې د ماء اطلاق باقي پاتې نه شو، دی اضافت د ماء د نوع متعين کولو سره د هغې د پيژندګلو په ځای دی لره مقيدې کړې او اضافت د ماء نوم هم زائل کړو، او اوس ددې نوم عرق دی.

او د ماء د زعفران د ماء مطلق كېدو او د ماء الورد د مطلق نه كېدو واضح دليل دا دی چې كله څوك اوبه وغواړي او هغه ته څوك ماء زعفران پېش كړي: نو هغه اوبه راوړو والا او د حكم منونكي ګڼل كيږي په خلاف ددې چې څوك د اوبو طلب كونكي ته د ګلابو اوبه پېش كړي نو هغه اوبه نه راوړونكي او د حكم نه منونكي ګڼل كيږي: نو د مطلق اوبو په طلب باندې ذهن د ماء زعفران طرفته منتقل كېدل ددې خبرې دليل دی چې ماء زعفران هم ماء مطلق دی او په ماء مطلق باندې ذهن ماء ورد (د ګلابو اوبو) طرفته نه منتقل كېدل ددې خبرې دليل دی چې ماء ورد ماء مطلق نه دی. (١)

د شوافعو د دليل نه جواب: **قوله وكان شرط بقاءه على صفة الخ..:** نه مصنف رحمه الله د امام شافعي رحمه الله دليل رد كوي فرمايي چې د قرآن مجيد آيت ((فان لم تجدوا ماءً فتيمموا)) كې لفظ ماء مطلق دی، اوس دی لره د منزل من السماء په قيد سره مقيد كول د كتاب الله مطلق د قياس په ذريعه زيادت او دده اطلاق مقيد كول دي او دا جائز نه دی، لهذا د تيمم د عدم جواز لپاره ماء مطلق هم كافي دی، خواه هغه صفت منزل من السماء وي يا نه وي

لهذا: (المطلق يجري على اطلاقه ولايجوز تقييده بخبر الواحد والقياس) ددې اصولو په بناء د احنافو په نزد زعفران، صابون او د اشنانو وغيره د اوبو په موجودګۍ كې د ماء مطلق موجودګي ده او ددې اوبو په موجودګۍ كې تيمم جائز نه دی او اودس ضروري دی.

وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى {وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ}				
ددې حكم نه ناپاكې اوبه ووتلې، د الله تعالى په فرمان سره (مګر الله تعالى تاسو پاكول غواړي)				
وَالنَّجِسُ	**لَا**	**يُفِيْدُ**		**الطَّهَارَةَ.**
او ناپاكې اوبه	د	پاكولو	فايده نه	وركوي

وخرج عن هذه القضية الخ: دلته مصنف رحمه الله د يو مقدر اعتراض جواب وركوي د اعتراض تقرير دا دی چې ماء النجس كې هم اضافت تعريفي دی، لهذا دا هم ماء مطلق دی او ددې په موجودګۍ كې تيمم ناجائز او اودس ضروري دی.

جواب: په قرآن مجيد كې الله تعالى د اودس د فرضو او د اوبو د نه موجودېدو په بناء د تيمم د حكم بيانولو نه پس ((ولكن يريدُ ليطهركم)) وفرمايلو چې مطلب يې دا دی، د اودس نه مقصد د

---

(١) **فايده:** ماء مطلق هغه ماء دي چې د انساني تدبير نه بغير حاصلې شوي وي، لكه ماء العين (د چشمې اوبه)، ماء الزعفران او ماء مقيدې هغه ماء دي چې د انساني تدبير وروسته حاصلې شوي وي، لكه ماء الورد (د ګلابو اوبه) يعنې عرق وغيره...

طهارت حاصلول دي او ماء نجس چونكې فايده د طهارت نه كوي. لهذا ((فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا)) كې لفظ ماء "ماء نجس" نه شامل نه دى؛ نو ګويا چې نص ماء طاهر كې مطلق دى او د ماء نه مراد ماء مطلق طاهر دى. لهذا اوس څه اشكال نشته

وبهذه الإشارة علم أن الحدث شرط لوجوب الوضوء فإن
د آيت د دې اشارې نه معلومه شوه چې بې اودسه كيدل د اودس: وجوب لپاره شرط دى. په دې وجه
تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث محال.
چې د حدث نه بغير د طهارت حاصلول محال دى

وبهذه الاشارة الخ: ((لكن يريد ليطهركم)) نه دى خبرې نه هم اشاره وشوه چې د اودس د وجوب لپاره د حدث موجودبدل ضروري دى. په دې وجه د اودس نه مقصد، د طهارت حاصلول دي او كله چې يو سړى د مخكې نه پاك وي؛ نو د هغه لپاره د اودس واجبولو سره تحصيل د حاصل لازم راځي او دا باطل دى.

قال أبو حنيفة رضي الله عنه المظاهر إذا جامع امرأته في خلال الإطعام
امام ابوحنيفه رحمه الله فرمايي چې ظهار كوونكې په مسكينانو باندې د خوراك كولو په مينځ كې
لا يستأنف الإطعام لأن الكتاب مطلق في حق الإطعام
د خپلې ښځې سره جماع وكړي؛ نو هغه به دوباره په دومره مسكينانو باندې خوراك نه كوي.
فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس
په دې وجه چې كتاب الله د مسكينانو د خوراك كولو په حق كې مطلق دى. پس په زوره باندې قياس
على الصوم بل المطلق يجري على إطلاقه
كولو سره د دې په مطلق باندې به د عدم جماع شرط زيات نه كړو بلكې مطلق به په خپل اطلاق
والمقيد على تقييده.
باندې جاري كړو او مقيد به په خپل تقيد باندې چليږي

قال ابو حنيفة رحمه الله: د مصنف ﷺ بيان شوي اصول (المطلق يجري على اطلاقه ولايجوز تقييده بخبر الواحد والقياس) په بناء يوه بله مسئله متفرع كولو سره فرمايي. د مسئلې تفصيل دا دى چې كه څوك د خپلې ښځې سره ظهار وكړي يعنې خپله ښځه د محرمات ابديه وو سره د چا سره تشبيه وركړي. مثلاً ښځې ته ووايي (انتِ عليَّ كظهر أمي) نو د ظهار كفارې ادا

کولو نه بغیر ښځه د هغه لپاره حلاله نه ده او کفاره د ظهار بالترتیب په دري ښانو کې ده.
(۱) یو اولاً د جماع نه مخکې رقبه (غلام) آزادول، که ددې ېې طاقت نه وي نو د جماع نه مخکې دوه میاشتې مسلسل روژې نیول او که ددې طاقت هم نه لري نو شپېته ۶۰ مسکینانو ته خوراک ورکول، د الله تعالی ارشاد دی. ((والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا)) په دې آیت کې رقبه آزادول او دوه میاشتې مسلسل روژې نیول ((من قبل ان یتماسا)) په قید سره مقید دي. لیکن اطعام د ((من قبل ان یتماسا)) په قید سره مقید نه دی
اوس که مظاهر د رقبې آزدولو او مسلسل د دوه میاشتو روژو نیولو د طاقت نه لرلو په بناء کفاره د ظهار به په صورت د اطعام ادا کوي او هغه د اطعام په دوران کې یعنې د څه مسکینانو د خوراك کولو نه پس بې د خپلې ښځې سره جماع وکړه: نو د احنافو په نزد سابقه اطعام به کالعدم نه وي او استیناف هم ضروري نه دی
امام شافعي رحمه الله فرمايي چې سابقه اطعام به کالعدم وي او استیناف اطعام به ضروري وي

د امام شافعي دلیل: امام شافعي کفاره ظهار کې اطعام په صیام باندې قیاس کوي، فرمايي چې څنګه صیام کې د قبل مسیس قید دی او استیناف اطعام په ضروري وي، مصنف رحمه الله شرط د عدم المسیس بالقیاس سره ددې دلیل طرفته اشاره کوي

د امام صاحب دلیل: د احنافو دلیل د قرآن مجید آیت ((فاطعام ستین مسکینا)) دی چې دا آیت په حق د اطعام کې مطلق دی، یعنې مامور به مطلق اطعام دی او په دې کې د قبل مسیس څه قید نشته دی، لهذا اطعام په صیام باندې قیاس کولو سره د قبل مسیس په قید سره مقید کول دا د کتاب الله مطلق مقید کول دي او د هغه وصف اطلاق منسوخ کول دي چې د قیاس په ذریعه جائز نه دی، لهذا که مظاهر د اطعام په دوران کې د خپلې ښځې سره جماع وکړي نو سابقه اطعام به کالعدم نه وي او استیناف اطعام به ضروري نه وي او مقید (جماع او صیام) به په خپل تقیید باندې وي او مطلق (اطعام) به په خپل اطلاق باندې وي

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا الرَّقَبَةُ فِي كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ
دا رنګه موږ احنافو ویلي دي چې کفاره د ظهار او کفاره د یمین کې رقبه مطلق ده، پس کفاره
شرط الْإِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ.
د قتل باندې قیاس کولو سره په دې باندې د ایمان شرط اضافه کول صحیح نه دي

وكذلك قلنا الرقبة في كفارة الظهار: مصنف رحمه الله فرمايي چې څنګه سابقه مسئله د ظهار کفاره

کې اطعام په صیام باندې قیاس کولو سره د قبل مسیس قید لګول صحیح نه دي، دغه رنګه کفاره د قتل باندې قیاس کولو سره کفاره د ظهار او کفاره د یمین کې رقبه د ایمان په قید سره مقید کول هم جائز نه دي

مسئله: دا ده چې کفاره د ظهار او کفاره د یمین کې د احنافو په نزد مطلق رقبه آزادول کافي دي، خواه هغه رقبه په صفت د ایمان باندې وي یا نه وي

د شوافعو په نزد کفاره د ظهار او کفاره د یمین کې رقبه مومنه آزادول ضروري دي. رقبه کافره آزادولو سره کفاره د ظهار او کفاره د یمین نه ادا کیږي

د شوافعو دلیل: امام شافعي د ظهار او یمین په کفاره کې رقبه په کفاره د قتل خطا باندې قیاس کوي، فرمایي چې څنګه کفاره د قتل خطا کې رقبه مومنه آزادول ضروري دي. دغه رنګه کفاره د ظهار او کفاره د یمین کې هم رقبه مومنه آزادول ضروري کېدل پکار دي او د قیاس علت د دې دواړو کفارو کېدل دي

د احنافو دلیل: د احنافو دلیل د قرآن مجید آیت ((او تحریرُ رقبةٍ)) دی چې په دې کې ماموربه مطلق رقبه آزادول دي، خواه هغه رقبه مومنه وي یا کافره، اوس د قیاس په بناء رقبه د مومنه قید سره مقید کول د کتاب الله مطلق مقید کول او د ده وصف اطلاق منسوخ کول دي او دا جائز نه دي، لهذا د ظهار او یمین کفاره مطلق رقبه آزادول دي

فَإِن قِيل إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسحِ الرَّأسِ يُوجِبُ مَسحَ مُطلَقِ الْبَعْضِ
که چیرې دا اعتراض وکړې چې بیشکه کتاب الله د سر د مسح په مسئله کې مطلق د بعضي سر مسح
وَقَد قَيَّدتُمُوهُ بِمِقدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطلَقٌ فِي إِنتِهَاءِ الْحُرمَةِ
ثابتوي، حالانکه تا د خبر واحد له وجې مطلق د ناصیې په مقدار سره مقیده کړه او کتاب الله حرمت
الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَد قَيَّدتُمُوهُ بِالدُّخُولِ
غلیظه د نکاح سره په ختمولو کې مطلق دی حالانکه تا د رفاعه رضی الله عنه د ښځې د حدیث له وجې
بِحَدِيثِ امْرَأَةِ رِفَاعَةَ.
دا مطلق د دخول په قید سره مقید کړو

فان قیل إن الکتاب الخ: دلته مصنف رحمه الله دوه اعتراضونه لیکي

اول اعتراض دا دی چې د قرآن مجید آیت ((وامسحوا برؤسکم)) کې (ب) تبعیضیه ده، تقدیر د عبارت داسې دی: ((وامسحوا بعض رؤسکم)) اوس دا آیت د بعضې سر د مسح په مسئله کې مطلق دی، یعنې په دې کې ماموربه مطلق د بعضې سر مسح ده او په دې کې د مقدار ناصیې

څه قید نشته. مګر اې حنفیانو! تاسو د حدیث "عن المغیرة بن شعبة ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اتی سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیة وخفیه" په بناء باندې د کتاب الله مطلق د بعضي سر د مسح مقدار د ناصیې په قید سره مقید کړو. حالانکه ستاسو په نزد د خبر واحد له وجې د کتاب الله مطلق باندې زیادت کول او د هغه وصف اطلاق منسوخ کول جائز نه دي، بیا تاسو دا سې ولې وکړه؟

اعتراض ثاني: د دویم اعتراض نه مخکې دا مسئله پیژندل چې که څوک خپلې ښځې ته درې طلاقه ورکړي، نو هغه ښځه په دې خاوند باندې حرمت مغلظه سره حرامیږي

اوس د احنافو په نزد دا حرمت هغه وخت ختمیږي کله چې هغه ښځه د بل خاوند سره نکاح وکړي او هغه خاوند ددې سره جماع کولو نه پس دې ته طلاق ورکړي یا خاوند مړ شي، نو ددې نه پس عدت پوره شي. د قرآن مجید آیت ((فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره)) محض د نکاح په ذریعه حرمت غلیظه ختمیدو کې مطلق دی او د وطی وغیره په قید سره مقید نه دی، یعنې ددې نه دلته دا ګټل کیږي چې د دویم خاوند سره مطلق نکاح حرمت غلیظه لپاره قاطع دی او دا نکاح د وطي په قید سره مقیده نه ده، یعنې د بل خاوند سره محض نکاح کولو سره هم هغه ښځه د مخکیني خاوند لپاره حلالیږي. خواه دویم خاوند ورسره وطی کړي وي یا نه وي کړي، مګر اې حنفیانو! تاسو د حدیث امراءة رفاعه په بناء، مطلق نکاح په دخول او د جماع په قید سره مقیده کړه او مورو بل چې ترڅو دویم خاوند دخول نه وي کړی حرمت غلیظه نه ختمیږي او ښځه د سابقه خاوند لپاره نه حلالیږي. حالانکه ستاسو په نزد په خبر واحد سره د کتاب الله مطلق (نکاح) دخول او د جماع په قید سره مقید کول د کتاب الله په مطلق باندې زیادت کول او د هغه وصف اطلاق منسوخ کول دي چې ناجائز دي بیا تاسو ولې مطلق مقید کړو؟

قُلْنَا إِن الْكتاب لَيْسَ بِمُطلق فِي بَاب الْمسْح فَإِن حكم الْمُطلق أَن يكون
مونږ وایو چې کتاب الله د مسح په بیان کې مطلق نه دی. په دې وجه چې د مطلق حکم دا وي چې ددې
الْآتِي بِأَيّ فَرد كَانَ آتِيًا بالمأمور بِهِ والآتي بِأَيّ بعضٍ كَانَ هَهُنَا
هر فرد ادا کولو والا ددې مطلق مامور به ادا کولو والا وي او دلته د سر په مسح کې د سر په څه حصه
لَيْسَ بآتٍ بالمأمور بِهِ فَإِنَّهُ لَو مسح على النّصْف
باندې مسح کولو والا هغه د مسح په مامور به باندې عمل کولو والا نه وي. په دې وجه چې که سر
أَو على الثُّلُثَيْنِ لَا يكون الْكل فرضاً
د نیم سر یا د دریمې حصې سر باندې مسح وکړي؛ نو دا ټول نیم یا دریمه، مقدار ممسوح فرض په

وَبِه فَارِق الْمُطلق الْمُجْمل.

نه وي او ددې بيان سره مطلق مجمل نه به جدا وي

قلنا إن الكتاب ليس بمطلق الخ: جواب عن الاعتراض الاول

تاسو حضراتو ته اعتراض په دې وجه وشو چې تاسو آيت ((وامسحوا برؤسكم)) د مسح بعض راس کې مطلق وګڼه. حالانکه دا مطلق نه دی بلکې مجمل دی. په دې وجه مطلق هغه دی چې د هغې په افرادو کې په کوم يو فرد هم عمل کونکی محض ماموربه باندې عمل کولو والا ګڼل کېږي

په نورو الفاظو سره د مطلق په هر هر فرد باندې ددې اطلاق کېږي. يعنې د مطلق په کوم فرد چې هم عمل کوې؛ نو داسې به ګڼل کېږي چې ده ماموربه ادا کړو او مجمل هغه دی چې د هغې معنی معلومه وي؛ خو مراد يې معلوم نه وي او هغه ته د بيان ضرورت وي او د بيان نه بغير په دې عمل کول ممکن وي

اوس وګورئ چې که موږ د بعض راس مسحه په مطلق باندې محمول کړو نو د بعض راس هر-هر فرد باندې عمل کولو والا ماموربه باندې په عمل کولو والا ګڼل پکار دی. حالانکې د بعض راس بعض افراد داسې هم دي چې په دې عمل کونکی محض ماموربه (فرض) باندې عمل کونکی نشي ګڼل کېدی. مثلاً څوک په نيم سر د مسح کونکي بالاتفاق محض ماموربه باندې عمل کونکی نشي ګڼل کېدی .

دا رنګه که څوک دوه ثلثه سر باندې مسح وکړي؛ نو احناف ربعه سر فرض او د باقي سر مسح مستحب وايي او امام شافعي د درې ويښتو مسحه فرض او د باقي سر مسح مستحب وايي؛ نو په دوه ثلثه راس باندې مسح کونکی بالاتفاق محض ماموربه (فرض) باندې په عمل کونکی نشي ګڼل کېدی. د پورتني دوه مثالونو نه معلومه شوه چې آيت ((وامسحوا برؤسكم)) د بعض راس په مسح کې مطلق وی؛ نو بيا خو د بعض راس په هر فرد باندې عمل کونکی محض ماموربه باندې عمل کونکی ګڼل کېده. حالانکه معامله داسې نه ده

پس ثابته شوه چې آيت د بعض راس په حکم کې مطلق نه دی. بلکې مجمل دی او حديث د مغيره (چې خبر واحد دی) ددې مجمل بيان کوي او ددې د مراد تعيين په خبر واحد يا قياس سره جائز دی

احنافو د مغيره حديث د کتاب الله د مجمل لپاره د بعضي راس د مراد په تعيين کې بيان ګرځولی دی او حديث د مغيره له وجې د کتاب الله د مطلق تقييد نه دی شوی. لهذا ستاسو اعتراض باطل شو

مصنف ددې دوه جوابه ورکړي دي

وَأَمَّا قيد الدُّخُول فقد قَالَ الْبَعْض إِن النِّكَاح فِي النَّص
باقي پاتې شو د دخول قيد زموږ بعضې علماوو ويلي چې نص حتى تنكح كې لفظ د نكاح
حمل على الوطئ إذ العقد مُسْتَفَادٌ من لفظ الزَّوْج وَبِهَذَا
د وطي په معنى باندې حمل دى، ځكه چې د عقد نكاح معنى خو د لفظ زوج نه مستفاد دى او ددې
يَزُول السُّؤَال وَقَالَ الْبَعْض قيدُ الدُّخُول ثبت الْخَبَر
جواب سره سوال ختم شو . زموږ بعضي علماوو ويلي چې د دخول په قيد سره ددې خبر سره ثابت
وجعلوه من الْمَشَاهِير فَلَا يلْزمهُم تَقْيِيد
شوى دى او دا خبر علماوو په اخبار مشهوره وو كې شمارلي دي، پس په احنافو باندې د كتاب الله
الْكتاب بِخَبَر الْوَاحِد.
په خبر واحد سره د مقيد كولو اعتراض نه لازميږي

وَامَّا قيدُ الدخول الخ: مصنف دوه جوابه وركړي دي الجواب الاول عن الاعتراض الثاني. (۱)

بعضې علماء احناف فرمايي چې حرمت غليظه قطع كولو لپاره نكاح د وطي په قيد سره مقيد كول يعنې د وطي قيد لګول دا د حديث امراة رفاعه له وجې دى، بلكې خپله د آيت نه دا قيد ګټل كيږي، هغه داسې چې د لفظ نكاح لپاره دوه معناګانې راځي (۱) وطي كول، (۲) عقد نكاح (دا مجازي معنى ده).

چونكه كتاب الله كې لفظ "زوجًا" نه هم معنى ثاني ګټل كيږي ځكه چې زوج شرعي ويلو سره دى نه ويلې شي چاسره چې نكاح وي نو اوس كه كتاب الله كې لفظ تنكح نه هم معنى ثاني يعنې عقدنكاح هم مرادواخستلې شي نو اعاده به لازمه شي كه معنى اوله يعنې وطي كول مرادواخستلې شي نو اعاده نه بلكې افاده به لازم راشي اوافاده. داعادې نه بهتر ده بس كله چې دوطي قيد د كتاب الله نه ګټلې كيږي نو ستاسو اعتراض باطل دى الغرض قيد د دخول حديث دامراة رفاعه له وجې نه شي لګولې بلكې د آيت حتى تنكح زوجا غيره نه ثابت دى

---

۱ جواب اول على سبيل الانكار دى، يعنې موږ نه دا تسليمه نه ده چې قيد د دخول د حديث له وجې لګول شوى دى او دويم جواب على سبيل التسليم دى، يعنې موږ نه دا منل شوي چې قيد د دخول د حديث له وجې لګول شوى دى.

الجواب الثانی عن الاعتراض الثاني: بعضې احناف علماء فرمايي چې د حرمت غليظه لپاره نکاح د وطي په قيد سره مقيد کول د حديث امرأة رفاعه په بناء دي او حديث د امرأة رفاعه خبر واحد نه دی بلکې حديث مشهور دی او د حديث مشهور له وجې د کتاب الله مطلق مقيد کول جائز دي. په دې وجه حديث مشهور هم قطعي وي، لهذا ستا اعتراض باطل دی

اعتراض على الجواب الاول: که ستاسو د وينا مطابق لفظ د (تنکح) په وطي باندې محمول دی؛ نو د (حتى تنكح) ترجمه به داسې وي (تر دې پورې چې هغه وطی وکړي) حالانکې واطي سړی وي، ښځه نه وي. لهذا نکاح په معنی د وطی کېدو په اعتبار سره کېدل پکار وو نه چې (حتى تنكح) مګر حتى تنكح نه معلومېږي چې دلته لفظ د (تنکح) په معنى د وطی نه بلکې په معنى د عقد نکاح سره دی، ځکه چې عقد نکاح د ښځې د طرفنه صحيح دی

جواب: حتى تنكح دا مجاز في الاسناد د قبيلې څخه دی. په دې وجه چې لفظ د نکاح په معنى د وطی کولو، دا د سړي لپاره حقيقت دی او دلته لفظ نکاح په معنى د وطی کولو، نسبت ښځې ته مجازاً وکړی شو. ځکه چې هغه محل د وطی دی او هغه سړي ته په وطي باندې قدرت ورکوي

فصل في الْمُشْتَرَك والمؤول

دا فصل د مشترک او مؤول په بيان کې دی

اَلْمُشْتَرَك مَا وضع لمعنيين مُخْتَلفين أَو لمعانٍ مُخْتَلفَةِ الحقَايِق
مشترک هغه لفظ دی چې هغه د داسې دوه يا زياتو معنو لپاره وضع شوی وي چې حقيقتونه يې د بو
مِثَالُه قَوْلُنَا جَارِيَة فَإِنَّهَا تتَنَاوَل الأمة والسفينة وَالْمُشْتَرِى
بل نه مختلف وي، ددې مثال زمونږ قول جاريه دی چې دا لفظ وينځې او کشتۍ ته شامل دی
فَإِنَّهُ يتَنَاوَل قَابل عقد البيع وكوكب السَّمَاء وَقَوْلنَا
او (زمونږ قول) مشتري (دی) چې دا عقد بيع قبلولو والا سړي او د اسمان ستوري ته شامل دی او زمونږ
بَائِنٌ فَإنّه يحْتَمل الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ.
قول بائن چې دا د جدا کېدو او د ظاهرېدو احتمال لري

کتاب الله په اعتبار د لفظ سره په څلور قسمه دی: خاص، عام، مشترک، مؤول

مصنف رحمه الله د خاص او عام د بحث نه د فارغېدو وروسته په دې فصل کې د مشترک او مؤول تعريف او د هغې حکم بيانوي

المشترك[1] ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعانٍ مختلفة الحقائق: [2] مشترك هغه لفظ دی چې د دوه يا زياتو مختلفة الحقائق معانيو لپاره وضع شوی وي، خواه هغه معاني د قبيلې د اعيان نه وي يا د قبيلې د اعراض نه وي. لکه: جاريه دا لفظ د دوه معانيو ترمينځ مشترك دی يوه وينځه بله کشتۍ او دهغې حقيقتونه هم مختلف دي او دواړه معاني دقبيلې د اعيانو څخه دي

دويم مثال: مشتري "دا لفظ هم د دوه معانيو ترمينځ مشترك دی يوه معنی ده عقد بيعه قبلوونکی او دويمه معنی ده آسماني ستوری او ددې دواړو حقيقتونه هم مختلف دي

دا دواړه معاني د قبيلې د اعيانو څخه دي. دريم مثال "بائن" دا لفظ هم د دوه معانيو ترمينځ مشترك دی، يوه فُرقة او دويمه معنی د ظهور ده. ددې دواړو حقيقتونه هم مختلف دي او دا دواړه معاني د قبيلې د اعراضو څخه دي

د قيودو فوائد: لفظ ما په منزله د جنس دی چې موضوع او مهمل ټولو ته شامل دی

وضع: فصل اول دی. ددې نه مهمل الفاظ خارج شو

معنيين مختلفين: فصل ثاني دی. ددې نه خاص ووتلو چې هغه د يوې معنی لپاره موضوع وي.

لمعانٍ مختلفةِ الحقائق فصل ثالث دی. ددې نه عام ووتلو. ځکه چې هغه مختلفة الحقائق معاني باندې دلالت نه کوي. بلکې مختلفة الحقائق افرادو باندې دلالت کوي

وَحكمُ	المُشْتَرَكِ	أنَّه	إذا	تَعَيَّنَ	الوَاحد	مرادًا	بِهِ
د مشترك حکم دا دی چې کله ددې لفظ مشترك کومه يوه معنی د څه دليل له وجې مراد کېدو سره							
سَقَطَ		إعْتِبَارُ		إرَادَةِ		غَيْرِه.	
متعين شي ددې لفظ مشترك نه، نو د دويمې معانې اعتبار به ساقط شي							

د مشترك حکم: دا دی چې کله په مختلفو معنيو کې کومه يوه معنی د دليل سره مراد کېدو سره متعين شي: نو دويمه معنی مراد اخستل جائز نه دي، يعنې عموم مشترك جائز نه دی

1. مشترك په اصل کې مشترك فيه وو، يعني په معاني مختلفه کې د هرې معنی د بلې معنی سره شريك ده په دې لفظ کې بيا د کثرت استعمال له وجې (فيه) صله حذف شوه؛ نو صرف مشترك پاتې شو، اشتراك په دوه قسمه دی. اشتراك لفظي يعني دوه يا زيات مختلفة الحقائق معانيو لپاره جدا جدا وضع کړی شوی دی، په پورتنيو مثالونو کې الفاظ دوه يا زيات مختلفة الحقائق معانيو لپاره وضع کړی شوی دی او اشتراك معنوي دا دی چې لفظ يو داسې معنی کې لپاره وضع کړی شوی وي چې ددې افراد ډير وي، لکه هذا.
2. د مختلفة الحقائق مطلب دا دی چې هغه معاني د ذات او حقيقت په اعتبار سره مختلف وي.

عموم مشترک: په یو وخت د لفظ مشترک نه څو معاني مراد اخستل د احنافو په نزد باطل دي د شوافعو په نزد جائز دی په دې شرط چې هغه معاني د اضدادو د قبیلې څخه نه وي

د امام شافعي دلیل: امام شافعي د عموم مشترک دا دلیل ورکوي چې قرآن کې دي الم ترأن الله یسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم الخ: د لفظ سجود دوه معاني دي (۱) وضع الجبهة على الأرض. تندی په ځمکه کېښودل (۲) الخشوع مع التذلل په عاجزی سره ښکته کېدل، اوله معنی د ذوي العقولو لپاره ده او دویمه معنی د غیر ذوي العقولو لپاره ده او په دې آیت کې د لفظ سجود نه دواړه معاني په یو وخت کې مراد اخستلی شي. ځکه چې د لفظ سجود نسبت انسانانو ته کېږي او د غیر ذوي العقولو طرفته یې هم نسبت کېږي. دا د عموم مشترک د جائز کېدو دلیل دی

د احنافو دلیل: د احنافو دلیل ددې دعوی لپاره چې عموم مشترک جائز نه دی دا دی چې دواړه معانیو کې هره یوه معنی مراد واخستل شي دا جمع بین المتنافیین ده. ځکه چې د لفظ مشترک په دواړو معانیو کې هره معنی د لفظ پوره معنی ده

پس لفظ په یوه معنی کې استعمالول د دویمې معنی مراد نه کېدلو لره مستلزم دی او ددې لفظ دویمې معاني کې د استعمال نه مخکې په لومړی معنی مراد نه کېدلو لره به مستلزمه وي او ددې لفظ په دواړو معانیو کې استعمالېدل به ددې خبرې لره مستلزم وي چې په دې معانیو کې به هر یو مراد هم وي او غیر مراد هم

ددې مزید توضیح دا ده چې لفظ په منزله د کپړې دی او دواړه معاني په منزله د لابس دی. نو دا ممکن نه ده چې دواړه لابس دې په یو وخت کې هغه کپړه په کامل طور واچوي؛ نو دغه شان دا هم ممکنه نه ده چې یو لفظ دې په خپلو معانیو په یو وخت کې داسې دلالت وکړي چې په دې معانیو کې هره یوه معنی دده پوره معنی وي. پس عموم مشترک جائز نه دی

د امام شافعي د دلیل جواب: احناف د امام شافعي د دلیل جواب کړی فرمایي چې لفظ سجود په یو وخت کې د ذوي العقولو او غیر ذوي العقولو لپاره ویل د عموم مشترک له وجې نه دی، بلکې د عموم مجاز له وجې دی

عموم مجاز: د لفظ مشترک نه داسې معنی عامه مراد اخستل چې د لفظ مشترک پوره معنی ددې عامې معنی افراد جوړ شي. پورتنی آیت کې لفظ د سجود نه معنی عامه انقیاد مراد ده او د لفظ سجود دواړه معاني وضع الجبهة على الارض او الخشوع مع التذلل ددې فرد دي؛ نو دلته د لفظ سجود معنی انقیاد مراد ده چې د ذوي العقول او غیر ذوي العقول دواړو لپاره ده، لهذا دلته عموم مشترک نه دی بلکې عموم مجاز دی

وَلِهٰذَا	أجمع	الْعلمَاء	رَحِمهم	الله	تَعَالٰي	على	أَنَّ	

په دې وجه علماوو (الله تعالی دې پرې رحمت نازل کړي) په دې خبره باندې اتفاق کړی دی چې هغوی

لفظ القروء الْمَذْكُور فِي كتاب الله تَعَالى مَحْمُولٌ إِمَّا عَلَى الْحيض كَمَا هُوَ مَذْهبنَا

لفظ "قروء" چې په کتاب الله کې دی یا خو محمول دی د "حیض" په معنی. لکه زمونږ مذهب چې دی

أَو على الطُّهر كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيّ.

یا د "طهر" په معنی حمل دی، لکه امام شافعي رحمه الله چې وایي

ولهذا اجمع العلماء: دلته مصنف رحمه الله ددې ذکر شوي اصل چې "عموم مشترك جائز نه دی" تائید کوي چې صحابه کرام رضوان الله علیهم اجمعینو په دور کې او د مابعد خلکو په دورونو کې په دې خبره اختلاف وو چې د "قرء" نه مراد حیض دی که طهر؟

د خلفاء راشدینو او ابوالدرداء رضي الله عنهم مذهب دا وو چې ددې نه مراد "حیض" دی او د زید بن ثابت او ابن عمر او د عائشې رضي الله عنهم مذهب دا وو چې ددې نه مراد "طهر" دی

د وروستي زماني خلکو هم په دې اختلاف درلود چې چا لومړی معنی مراد اخستې هغوی دویمه معنی پرېښودلې او چا چې دویمه معنی مراد اخستې هغوی لومړی معنی پرېښودلې

دا رنګه د هغوی اختلاف په دې خبره باندې دلالت کوي چې د لفظ "قروء" نه دواړه معاني (حیض او طهر) مراد اخستل د هغوی د اجماع له وجې باطل دي

پس ګویا په دې خبره باندې اجماع منعقد شوه چې لفظ مشترك د دوه معانیو لپاره مستعمل نه وي، په دې وجه که په دواړو معانیو کې استعمالول جائز وی، نو صحابه کرامو به دویمه معنی هم نه پرېښودله. ځکه چې باب د عدت، باب د احتیاط دی. مګر ددې دویمه معنی پرېښودل په دې خبره باندې دلالت کوي چې عموم مشترك جائز نه دی.

په دې وجه د صحابه کرامو د دور نه واخله تر ننه پورې د علماوو په دې خبره اجماع ده چې لفظ "قروء" یا خو په حیض باندې محمول دی، لکه زمونږ مذهب چې دی او یا په طهر باندې محمول دی، لکه د امام شافعي رحمه الله مذهب چې دی

اوس چا چې لفظ د "قروء" نه حیض مراد اخستلی دی هغوی طهر مراد نه اخلي او چا چې طهر مراد اخستلی دی هغوی حیض مراد نه اخلي، ګنه د عموم مشترك خرابي به لازمه شي.

وَقَالَ	مُحَمَّدٌ	إِذا	أوصى	لموَالِي	بني	فلَان

په دې وجه امام محمد وېلي دي چې کله څوك د بنو فلان د موالي لپاره وصیت وکړي او حال دا وي چې

ولبني	فلَان	موَالٍ	من	أعلى	وموال	من	أَسْفَل	فَمَات

د بنو فلان داسې موالي وي چې هغوی ده ازاد کړي وي او داسې موالي هم وي چې هغوی ده ازاد کړی دی

بطلتِ	الوَصِيَّة	في	حقّ	الفَرِيقَيْنِ
او هغه وصیت کوونکي د وضاحت نه بغیر مړشي، نو هغه وصیت د دواړو فریقینو په حق کي باطل دی				
لِاسْتِحَالَةِ	الجمع	بَينهمَا	وَعدم	الرجحان.
د دواړو معانیو ترمنځ د جمع د محال کېدو او د یوې معنی په بله باندې د راجح نه کېدو په وجه				

وقال محمد إذا أوصىٰ: د دې اصل چې "عموم مشترك جائز نه دی" دا دوېم تائید دی. امام محمد فرمايي كه چېرې څوك د يوې قبيلې د يو غلام لپاره وصيت وكړي. مثلاً داسې دوايي چې زما د مرګ نه پس څلورمه حصه مال د بنو فلان موالي ته وركړئ او حال دا دی چې د هغه قبيلې موالي اعلیٰ هم وي، يعنې د هغه قبيلې معتق او موالی اسفل هم وي، يعنې د هغه قبيلې معتق او لفظ مولی موالي أعلیٰ او موالی اسفل ترمنځ مشترك دی.

اوس كه موصي د تعيين كولو نه بغير مړ شو؛ نو وصيت به د فريقينو په حق كې باطل شي، په دې وجه كه دواړه موالي يې مراد اخستلي وي؛ نو د عموم مشترك خرابي به لازمه شي چې جائز نه دی او يو هم مراد نه شي اخستلی، ددې مراد اخستلو لپاره دليل د ترجيح موجود نه دی

وَقَالَ	أَبُو	حنيفَة	إِذا	قَالَ	لزوجته	أَنْت	عَلَيّ	مثل أُمِّي
امام اعظم ابو حنيفه رحمه الله فرمايي كله چې څوك خپلې ښځې ته ووايي چې ته ما باندې زما د مور								
لَا	يكون	مُظَاهرا	لِأَن	اللَّفْظ	مُشْتَرك	بَين	الْكَرَامَة	وَالْحُرْمَة
په شان يې؛ نو هغه سړی به ظهار كوونكی نه وي، په دې وجه چې د «مثل امي» لفظ د عزت او حرمت								
فَلَا	يترجح	جِهَة	الْحُرْمَة	إِلَّا	بِالنِّيَّةِ.			
دواړو په مينځ كې مشترك دی؛ نو حرمت به د نيت نه بغير راجح نه وي								

وقال ابو حنيفة: عموم مشترك جائز نه دی، ددې اصل په تائيد كې مصنف رحمه الله يوه بله مسئله ذكر كوي چې كه څوك خپلې ښځې ته ووايي چې "انت علي كظهر امي" (ته په ما باندې زما د مور په شان يې؛ نو صرف په دې جملې ويلو سره هغه سړی نه مظاهر كېږي، په دې وجه چې دا جمله د دوه معانيو حرمت او كرامت په مينځ كې شريكې ده، اوس كه هغه سړي د نيت نه مخكې مړ شي؛ نو د هغه كلام لغو شو، په دې وجه چې كه دواړه معاني مراد واخيستل شي نو د عموم مشترك خرابي به لازمه شي چې جائز نه دی او د يوې معنی راجح كولو لپاره دليل د ترجيح موجود نه دی، البته كه هغه سړي د حرمت نيت وكړي؛ نو مظاهر به وي او كه د كرامت نيت وكړي؛ نو مظاهر به نه وي

وعلى هٰذا قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد لقوله تعالى {فجزاء مثل ما قتل
د مشترك په دې اصل چې مونږ وويلې: د الله تعالی فرمان ((فجزاء...)) يعنې په هغه محرم باندې بدله ده
من النعم} لأن المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل
د هغه برابر څاروي کوم چې هغه قتل کړی دی. ځکه چې د مثل لفظ د مثل صوري او مثل معنوي په
معنى وهو القيمة وقد أريد المثل من حيث المعنى بهٰذا النص في قتل الحمام
منځ کې مشترک دی او مثل معنوي قيمت دی. حالانکه بالاتفاق ددې آيت نه د کوترې
والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يزاد المثل
اومرغۍ او ددې په شان نورو حيواناتو په قتل کولو کې مثل معنوي مراد اخيستل شوی دی؛ نو مثل
من حيث الصورة إذ لا عموم للمشترك أصلا
صوري ددې آيت نه مراد وانخستل شو. په دې وجه چې د مشترک لپاره بالکل عموم نه وي. پس
فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع.
د مثل صوري اعتبار ساقط کړو شو. ځکه چې د مثل معنوي او مثل صوري ترمنځ جمع محال ده

وعلى هٰذا قلنا الخ: "عموم مشترک جائز نه دی" ددې اصل په بناء مصنف رحمه الله يوه بله مسئله متفرع کوي چې که محرم په حالت د احرام کې د وچې (۱) څاروی قتل کړي، نو د قرآن مجيد آيت ((فجزاء مثل ماقتل من النعم)) په رو سره په هغه باندې مثل واجب دی او لفظ د مثل دوه معانيو (مثل صوري او مثل معنوي) ترمنځ مشترک دی

مثل صوري: نه مراد دا دی چې يو شی د بل شي سره مشابه وي او جسامت (قدوقامت) کې سره برابر وي او د مثل معنوي نه مراد قيمت دی

اوس امام شافعي، امام مالک، امام احمد بن حنبل او امام محمد رحمهم الله فرمايي چې که هغه مقتول څاروی د هغه څاورو نه وي د کوم چې مثل صوري ملاويږي؛ نو په محرم باندې مثل صوري واجب دی، لکه د هوسۍ په قتل کولو باندې چېلۍ. او د خرگوش (سويې) په قتل کولو باندې د چېلۍ بچې به واجب وي او که هغه مقتول څاروی د هغه څاورو څخه وي د کوم مثل

---

(۱) د وچې قيد په دې وجه ولګول شو چې د بحري (اوبو) څاروی ښکار حلال دی دليل يې دا ايت دی: (احل لکم صيد البحر وطعامه متاعا لکم)

صوري چې نه ملاویږي؛ نو د هغه مثل معنوي [1] یعني قیمت واجب دی. مثلاً حمام، عصفور وغیره په قتل کولو سره به مثل معنوي (قیمت) ورکوي

حضرات شیخین رحمهما الله فرمايي چې مثل په دوه معانیو مثل صوري او مثل معنوي کې مشترك دی. کله چې د قتل حمام (کوترې) او قتل عصفور (چڑچنې) کې ددې نص په ذریعه بالاتفاق مثل معنوي مراد واخستل شو؛ نو اوس د مثل صوري مراد اخستلو گنجائش نشته. په دې وجه چې مشترك کې عموم بالکل نشته. لهذا په دواړو صورتونو کې خواه مقتول ځناور د ذوات الامثال څخه وي یا نه وي. مثل معنوي به مراد اخستل کیږي

ثُمَّ إِذَا ترجح بعض وُجُوه الْمُشْتَرك بغَالب الرَّأي يصير مؤوَّلاً وَحكم المؤوَّلِ
بیا چې کله د مشترك څه معنی د غالبې رایې له وجې راجح شي؛ نو هغه مؤول کیږي او د مؤول حکم
وجوبُ الْعَمَل بِهِ مَعَ احْتِمَال الْخَطَإِ ومثاله في الحكميات مَا
دا دی چې په هغه باندې عمل واجب دی سره د احتمال د غلطۍ او ددې مؤول مثال په احکام شرعیه
قُلْنَا إِذا أطلق الثّمن ومثاله في الحكميات
کې هغه دی چې مونږ ویلي دي کله چې څوك په بیع کې ثمن مطلق ذکر کړي؛ نو هغه ثمن به ددې ښار
مَا قُلْنَا إِذا أطلق فِي البيع كَانَ على غَالب نقد الْبَلَد وَذَلِك
د نورو نه زیات رائجو سکو باندې محمول وي او ثمن په غالب نقد باندې محمول کول په طور
بطرِيق التَّأوِيل، وَلَو كَانَت النُّقُود مُخْتَلفَة
د تاویل دي، او که هغه سکې په مالیت کې مختلفې وي، نه په رواج کې؛ نو بیع به فاسده شي،
فسد البيع لما ذكرنَا.
ددې دلیل له وجې کوم چې مونږ مخکې ذکر کړ

1. فائده: د مثل معنوي تفسیر دا دی چې که هغه قیمت د هدیې قیمت ته رسیږي؛ نو (هدیاً بالغ الکعبة) یعني هدیه به اخلي او حرم ته به یې ذبح کوي، او که هغه د قیمت د هدیې قیمت ته ونه رسیږي؛ نو د هغې مراد به د خوراکي شیانو قیمت وي، که د غنمو داني مراد واخیستل شي؛ نو نیم صاع به یو مسکین ته صدقه ورکوي او که د غنمو نه علاوه ورېشې، وخکې وغیره ورکوي؛ نو یو صاع به یو مسکین ته صدقه ورکوي او که د خوراکي شیانو د اخیستلو طاقت یې نه وي بیا د هر نیم صاع غنمو یا د یو صاع ورېشو یا د وخکو په بدل کې به یوه روژه نیسي.

ثم اذا ترجح وجوه المشترك: (۱) په دې عبارت کې د مصنف رحمه الله غرض د مؤول تعریف او د هغې حکم بیانول دي

د مؤول تعریف: کله چې د مشترك په ګڼو معانیو کې کومه معنی د غالب رایي په ذریعه مراد اخستلو سره متعین شي؛ نو هغه مؤول جوړیږي. ګویا مؤول د مشترك نه حاصلیږي.

د مؤول حکم: دا دی چې ددې په موجب باندې عمل کول واجب دي د غلطی د احتمال سره، یعنې په دې کې دا احتمال وي چې مجتهد په تاویل کې غلطي کړې وي او کومه معنی چې یې د تاویل په ذریعه راجحه کړې وي شاید چې دا غلطه وي، په دې وجه مجتهد د دلیل ظني په ذریعه یوه معنی راجح کوي او دلیل ظني کې چې څنګه د صواب امید وي دغه شان د خطا احتمال هم وي

فایده: غالبه رایه، خبر واحد، قیاس، نفس صیغه کې تامل کول او سیاق وسباق کې غور کولو سره حاصلیږي

په خبر واحد سره د ترجیح ورکولو مثال: لفظ "قروء" د حیض او طهر په مینځ کې مشترك دی او طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان نه معلومیږي چې د "قرء" نه مراد حیض دی

ومثاله في الحكميات الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د مؤول اول مثال بیانول دي

د مثال حاصل دا دی چې یو سړي څه شی واخستلو او هغه ثمن مطلق کېښود، یعنې مقدار یې بیان کړو او وصف یې بیان نه کړو او داسې یې ووېل چې ما دا کتاب په لس درهمه واخستلو او صورت حال دا وي چې په دې ښار کې د مختلفو اوصافو دراهم رواج وي او د هغوی مالیت برابر وي

اوس که هغه دراهم په رواج کې سره مختلف وي؛ نو ثمن به د تاویل په طریقه په غالب نقد بلد باندې محمول وي او هغه تاویل دا دی چې مشتري ثمن مطلق ایښې دي او اصل دا دی چې (المطلق یراد به الفرد الکامل) مطلق چې ذکر شي مراد ترې کامل فرد وي او د دراهمو مختلفة الرواج فرد کامل به هغه درهم وي کوم چې په ښار کې د ټولو نه زیات رواج وي، لهذا ثمن به په غالب نقد بلد باندې محمول کولی شي او که دراهم په مالیت کې مختلف وي یعنې ثلاثي، رباعي، خماسي وي او رواج کې مساوي وي؛ نو بیع به فاسده شي

په دې وجه چې که د ټولو اقسامو دراهم مراد واخستل شي؛ نو د عموم مشترك خرابي به لازمه شي چې باطله ده او هیڅ یو قسم ته به ترجیح نه شي ورکولی، ځکه چې مرجح موجود نه دی، خو که مشتري د یو قسم درهم بیان وکړي چې زه به د فلاني ملك درهم درکوم، بیا به بیع صحیح شي، ځکه چې ددې په بیان سره به هغه جهالت ختم شي چې مفضي الی النزع دی

وَحمل الإقراء على الحيض وحمل النِّكَاح في الآيَة على الوطیء

اقرا، د حیض په معنٰی محمول کول او آیت کریمه حتی تنکح کې نکاح په وطي باندې محمول کول او

وَحمل الْكِنَايَات حَال مذاكرة الطَّلَاق على الطَّلَاق من هٰذَا الْقبيل.

مذاکره د طلاقو په وخت الفاظ د کنایاتو د طلاق په معنٰی محمول کول د هغه تاویل د قسم څخه دي

وحمل الاقراء الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د مؤول امثلة ثلاثه سره د قرائنو بیانول دي

اول مثال: لفظ "قروء" په دوه معانيو حيض او طهر کې مشترك دی، مونږ یې د لفظ "ثلاثة" د قرینې په بناء په حیض باندې محمول کړو.

دویم مثال: لفظ د نکاح یې د "زوجًا" د قرینې په بناء د "وطی" په معنٰی محمول کړو. ځکه چې شرعي زوج هغه چاته ویل کیږي د چا سره چې عقد نکاح شوی وي

دریم مثال: الفاظ کنایه مثلاً "بائن وغیره" د مذاکرې د طلاقو پرمهال د قرینې په بناء په طلاق باندې محمول کړو؛ نو د لفظ "ثلاثة" د قرینې په بناء لفظ "قروء" په حیض باندې او د زوجًا د قرینې په بناء لفظ د نکاح په وطي باندې او د مذاکرې د طلاقو پرمهال الفاظ د کنایې په طلاق باندې محمول کول تاویل دی.

وعَلى هٰذَا قُلْنَا الدَّيْنُ الْمَانِع من الزَّكَاة يصرف إِلَى أيسر الْمَالَيْنِ

په دې بناء مونږ احنافو ویلي چې قرض د وجوب د زکوٰة نه مانع وي. نو دا به په دوه مالونو کې

قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَفَرَّعَ مُحَمَّدٌ على هٰذَا

داسې مال ته اړولی شي د کوم قرضه چې زیاته آسانه وي او امام محمد رحمه الله په دې اصل باندې

فَقَالَ إِذا تزوج امْرَأَةً على نِصَاب وَله نِصَابٌ من الْغنم

متفرع کړې ده. کله چې څوك د یوې ښځې سره په یو نصاب باندې واده وکړي او د هغه سره د چیلو یو

ونصابٌ من الدَّرَاهِم يصرف الدّين إِلَى الدَّرَاهِم حَتَّى لَو حَال

نصاب وي او دویم د دراهمو نصاب وي؛ نو قرضه به د دراهمو نصاب ته اړولی شي، حتی که په دوه

عَلَيْهِمَا الْحول تجب الزَّكَاةُ عِنْده فِي نِصَاب الْغنم

نصابونو کال تېر شي؛ نو د امام محمد رحمه الله په نزد به د چیلو په نصاب کې زکوٰة واجب وي

وَلَا تجب فِي الدَّرَاهِم.

او د دراهمو په نصاب کې به زکوٰة واجب نه وي

وعلى هذا قلنا الخ: د دې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د مؤول دویم مثال بیانول دي
د تېر شوي مؤول د بحث نه یو اصل معلوم شو چې که یو لفظ د دوه شیانو احتمال لري؛ نو د
هغه نه به هغه احتمال اخستلی شي په کوم چې څه دلیل یا قرینه موجوده وي. د دې اصل په
بناء مونږ ویلي که د یو سړي سره د زکوة څو نصابونه وي. مثلاً د دراهمو، دنانیرو نصاب
وي، د تجارت د مال نصاب هم وي
په هغه باندې دومره قرضه وي چې په هغې یو نصاب راګیروي؛ نو چونکه دا قرض مانع عن
زکوة دی؛ نو اوس په هر نصاب کې دا احتمال شته چې د قرض راګیرونکی دی او په دې کې
به زکوة واجب نه وي او په نورو نصابونو کې به زکوة واجب وي. مګر مونږ دا قرض چې "مانع
عن الزکوة" دی "ایسر المالین قضاءً للدین" د قرینې په بناء د دراهمو او دنانیرو نصاب طرفته
بوځو، ځکه چې د دراهمو او دنانیرو نه قرض ادا کول تر ټولو زیات آسان دي؛ نو په ټولو
نصابونو کې حولان حول کېدو باندې به زکوة واجب وي. مګر د دراهمو او دنانیرو په نصاب
کې به زکوة واجب نه وي
په دې وجه چې دا پیسې قرض راګیرې کړې دي او هغه مستغرق بالدین دي او په مستغرق
بالدین کې زکوة واجب نه دی، که د دراهمو او دنانیرو څخه د دین ادا کولو وروسته هم دومره
دین پاتې وي؛ نو هغه به د تجارت طرفته ورل کیږي، ځکه چې د باقي نصابونو په نسبت د
تجارت د مال څخه دین ادا کول اسان دي. که دا دین د تجارت نصاب هم ګیر کړي؛ نو په مال
تجارت کې به زکوة واجب نه وي، کنه نو زکوة به واجب وي

وفرع محمد رحمه الله تعالى الخ: د مخکینې مسئلې نه دا اصول معلوم شو چې "دین مانع عن
الزکوة ایسر المالین قضاءً للدین" طرفته ورل کیږي، نو د دې اصل په بناء امام محمد رحمه الله دا
مسئله متفرع کوي چې که څوک د یوې ښځې سره په یو نصاب باندې نکاح وکړي یعني د
نصاب تعین ونکړي، بلکې مبهم یې وساتي او د هغه سره چیلې او د رویو نصاب هم وي؛ نو
د ایسر المالین قضاء للدین د قرینې په بناء دین چې مهر دی د دراهمو نصاب ته به ګرځول کیږي
اوس که په دواړو نصابونو باندې کال تېر شي؛ نو د امام محمد رحمه الله په نزد صرف د چیلو په
نصاب باندې زکوة واجب دی او د دراهمو په نصاب کې زکوة واجب نه دی. په دې وجه چې
دراهم څو دین (مهر) راګیرې کړې دي او هغه (دراهم) مستغرق بالدین دي

وَلَو ترجح بعض وُجوه الْمُشْتَرك بِبيَان من قبل الْمُتَكَلّم كَانَ مُفَسّرًا
که د مشترك څه معنی د متکلم د بیان له وجې راجح شي؛ نو هغه (مشترك) مفسر کیږي
وَحكمه أَنه يجب الْعَمَل بِهِ يَقِينا مِثَاله إِذا قَالَ
او د مفسر حکم دا دی چې په دې عمل کول یقیني واجب دي، د دې مثال دا دی چې کله څوك ووایي

لِفُلَان	عَلَيَّ	عشرَةَ	دَرَاهِم	من	نقد	بخارى	فَقَولُه	من نقد بخارى
چې د فلاني سرې په ما باندې د بخارى د سكو نه لس درهمه دي؛ نو د هغه سرې "من نقد بخارى" ويل								
تَفْسِيرٌ	لَهُ	فلولا	ذٰلِك	لَكَانَ	منصرفاً	إلى	غَالب	نقد البَلَد
د درهم تفسير دى، پس كه "من نقدبخارى" لفظ نه وو؛ نو د تاويل په طريقه به غالب نقد بلد طرفته								
بطريق	التَّأوِيل	فيترجح	المُفَسَّر	فَلَا	يجب	نقد	البَلَد.	
ورلى شي، بس مفسر به راجح وي او غالب نقد بلد به په سرې باندې واجب نه وي								

ولوترجح الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د مفسر تعريف او د هغې حكم او مثال بيانول دي.

د مفسر تعريف: كله چې د مشترک معنى كې څوك يوه معنى د متكلم د بيان يعني د دليل قطعي په ذريعه راجحه كړي؛ نو دې ته "مفسر" وايي.

د مفسر حكم: دا دى چې ددې په موجب باندې عمل كول په قطعي طور باندې واجب دي

فيه: دلته مفسر ذكر كولو نه د مصنف رحمه الله مقصود د مؤول وضاحت كول دي. ځكه چې ضابطه ده (الاشياء تُعرف بأضدادها) لهذا كله چې د مشترك ګڼو معانيو كې يوه معنى د دليل ظني په ذريعه راجحه شي؛ نو هغې ته مؤول وايي او كه د مشترک په معانيو كې يوه معنى د دليل قطعي په ذريعه راجحه شي؛ نو هغې ته مفسر وايي.

د مؤول په موجب باندې عمل كول واجب دي په ظني طور باندې او په مفسر باندې عمل كول واجب دي په قطعي طور باندې، د مفسر په موجودګى كې به په مؤول باندې عمل نه شي كولى، مګر د مؤول په موجودګى كې به په مفسر عمل كولى شي، لهذا مفسر په مؤول باندې راجح دى.

مثال: كه څوك ووايي چې (لفلانٍ عليّ عشرة دراهم من نقد بخارى) په دې كې د درهم لفظ د ګڼو علاقو دراهمو ته شامل دى، مګر كله چې متكلم په خپل قول سره «من نقد بخارا» سره د مذكوره دراهمو تفسير وكړو؛ نو اوس هغه دراهم متعين شو چې هغه د بخارا ښار نقدي دي، پس په دې باندې عمل كول واجب دي په قطعي طور باندې او مذكوره دراهم به په غالب نقد بلد باندې نه شي محمول كولى، په دې وجه مفسر د مؤول نه راجح دى. خو كه متكلم تفسير نه كوي يعني «من نقد بخارا» نه وايي، بيا د تاويل په ذريعه دراهم مذكوره به په غالب نقد بلد باندې محمول كوي

فصل في الحَقِيقَة والْمجَاز

دا فصل د حقیقت او مجاز په بیان کې دی

كل	لفظ	وَضعه	وَاضع	اللُّغَة	بِإِزَاءِ	شَيْء	فَهُوَ	حَقِيقَة	لَهُ	
هر هغه لفظ چې دلغت وضع کوونکي د څه شي په مقابله کې وضع کړی وي؛ نو هغه لفظ د هغه شي لپاره به										
وَلَو	اسْتُعْمِلَ	فِي	غَيره	يكونُ	مجَازًا	لَا	حَقِيقَةً			
حقیقت وي او که هغه لفظ د هغه شي په غیر کې استعمال کړی شي؛ نو هغه به لفظ مجاز وي حقیقت به نه وي										

فصل في الحقيقة والمجاز: د نظم کتاب الله لومړی قسم چې د وضع په اعتبار سره وو د هغې بیان سره د اقسامو تیر شوی دی، اوس مصنف رحمه الله د نظم کتاب الله دویم تقسیم "استعمال في المعنی" په اعتبار سره کوي.

"**استعمال في المعنی**" په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دي (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایه

د کوم وجه حصر چې دا ده: لفظ به ابتداءً د دوه حالو نه خالي نه وي یا به لفظ په خپلې معنی موضوع له کې استعمال وي، یا به په معنی غیر موضوع له کې استعمال وي، که لفظ په خپلې معنی موضوع له کې استعمال وي؛ نو حقیقت دي او که لفظ په معنی غیر موضوع له کې استعمال وي؛ نو مجاز دی، بیا په دې کې هر یو د دوه حالو نه خالي نه وي یا به د لفظ مراد واضح وي یا به واضح نه وي، که د لفظ مراد واضح وي؛ نو هغه صریح دی او که د لفظ مراد واضح نه وي؛ نو هغه کنایه ده.

(الحقيقة [۱]) كل لفظ استعمل في معنى الموضوع له: حقیقت هر هغه لفظ دی چې په خپله معنی موضوع له کې استعمال وي، لکه لفظ د اسد چې کله ددې نه حیوان مفترس مراد واخلې؛ نو حقیقت دی.

۱: د حقیقت لغوي تحقیق: په لفظ د (حقیقت) کې تاء د نقل لپاره ده چې په دې خبره دلالت کوي لفظ حقیقة د وصفیت نه اسمیت ته نقل شوی دی او یا لفظ د (حقیقٌ بروزن فعیلٌ) د اسم فاعل په معنی هم استعمالیږي او د اسم مفعول په معنی هم استعمالیږي؛ پس که حقیقٌ په معنی د اسم فاعل سره وي؛ نو په دې صورت کې حقیقت د حَقَّ یَحِقُّ په معنی د ثَبَتَ سره دی او د حقیقت معنی به ثابت شده وي نو چونکه حقیقت هم په خپله اصلي موضع یعني موضوع له کې ثابتیږي په دې وجه دې ته حقیقت ویلی شي او که دا معنی د اسم مفعول وي؛ نو په دې صورت کې به دا د (حققتُ الشيءَ إذا ثبته) نه ماخوذ وي او په دې صورت کې د حقیقت معنی ثابت کرده به وي، نو چونکه حقیقت هم د دلائل وضعیه په ذریعه ددې په موضع اصلي کې ثابت دی په دې وجه دې ته حقیقت وایي.

.....ابقیه په بل مخ.....

(المجاز كل لفظ استعمل في غير ما وضع له) مجاز هر هغه لفظ دی چې په معنی غیرموضوع له کې استعمال وي، لکه لفظ د اسد چې کله ددې نه (رجل شجاع مراد واخلې؛ نو هغه مجاز دی

(الصریح کل لفظ ما اظهر مراده) صریح هغه لفظ دی چې معنی یې واضحه وي، لکه انت طالق

(الکنایه کل لفظ استتر المراد به) کنایه هر هغه لفظ دی چې معنی یې غیرواضحه وی لکه انت بائن

فایده: چونکه مصنف رحمه الله د حقیقت په تعریف کې لفظ د وضع راوړی دی؛ نو د هغې په مناسبت سره د وضع تعریف وشو

وضع: لفظ د داسې معنی لپاره متعین کول چې لفظ په هغه معنی باندې د څه قرینې نه بغیر دلالت کوي

بیا د واضع په اعتبار سره وضع په څلور قسمه ده:

(۱) **وضع لغوي:** که د تعیین لفظ للمعنی واضع اللغة د جانب نه وي؛ نو هغې ته وضع لغوي وایي، لکه صلوٰة په معنی د دعاء سره چې لفظ صلوٰة واضع اللغة د دعا لپاره وضع کړی دی

(۲) **وضع شرعي:** که تعیین د لفظ للمعنی د واضع الشرع له جانبه وي؛ نو هغې ته وضع شرعي وایي، لکه صلوٰة په معنی د ارکان مخصوصه سره چې شریعت لفظ صلوٰة د ارکان مخصوصه (لمونځ) لپاره وضع کړی دی

(۳) **وضع عرفي خاص:** که تعیین د لفظ للمعنی د واضع مخصوص جماعت وي؛ نو دې ته وضع عرفي خاص وایي، لکه اسم په معنی د کلمه مخصوصه چې د نحویانو جماعت اسم د مخصوص کلمې **(کلمة تدل علی معنًی في نفسها غیر مقترن بأحد الازمنة الثلثة)** لپاره وضع کړی دی

(۴) **وضع عرفي عام:** که تعیین د لفظ للمعنی واضع عام خلق وي؛ نو دېته عرفي عام وایي، لکه دابّة په معنی د څناور سره

نوټ: وضع عرفي خاص او وضع عرفي عام ته اجتماعاً وضع عرفي هم وایي

تعریف الحقیقة باعتبار مصنف اصول الشاشي:

واضع اللغة لفظ چې د کوم شي لپاره وضع کړي، پس که هغه لفظ په هغه شي (یعني موضوع له) کې استعمال شي؛ نو هغه حقیقت دی

...بقیه د تېر مخ]... د مجاز لغوي تحقیق: لفظ مجاز د جاز یجوز نه (تجاوز کول) مصدر میمي دی په معنی د اسم فاعل سره دی، یعنی تجاوز کوونکی؛ نو که چې لفظ په خپله اصلي معنی کې استعمال نشي گویا چې هغه د خپل اصلي موضع نه تجاوز کړی دی، په دې وجه دېته مجاز وایي.

كه د موضوع له نه علاوه په بل شي كې استعمال وي؛ نو هغه لفظ مجاز دى. لكه لفظ د اسد چې واضع د لغت د شير (ماتونكي ځناور) لپاره وضع كړى دى. پس كله چې دا د شير په معنى استعمال شي؛ نو حقيقت دى او كه د رجل شجاع (بهادر سړي) لپاره استعمال شي: نو مجاز دى

د حقيقت اقسام

د وضع ثالث او وضع رابع د اتحاد نه پس چونكې وضع په درې قسمه ده؛ نو په دې اعتبار سره د حقيقت هم درې قسمونه دي: (١) حقيقت لغويه (٢) حقيقت شرعيه (٣) حقيقت عرفيه

(١) **حقيقت لغويه**: هر هغه لفظ چې واضع اللغة د كوم شي په مقابله كې وضع كړى وي؛ نو هغه لفظ په هغه شي كې مستعمل وي؛ نو حقيقت لغويه دى. لكه صلوة په معنى د دعاء سره

(٢) **حقيقت شرعيه**: هر هغه لفظ چې واضع الشرع د كوم شي په مقابله كې وضع كړى وي نو هغه لفظ د هغه شي لپاره حقيقت شرعيه دى. لكه صلوة په معنى د اركان مخصوصه سره

(٣) **حقيقت عرفيه**: هر هغه لفظ چې واضع د عرف د كوم شي په مقابله كې وضع كړى وي هغه لفظ د هغه شي لپاره استعمال شي حقيقيت عرفيه دى. لكه اسم په معنى د كلمه مخصوصه

فائده: مصنف رحمه الله د حقيقت په تعريف كې لفظ د "**واضع اللغة**" راوړلو سره شايد دې خبرې ته اشاره كړې وي چې د حقيقت افراد فقط حقيقت لغويه. حقيقت شرعيه او حقيقت عرفيه درې واړه افراد دي؛ نو د جمهورو د مذهب سره د مصنف د كلام مطابقت وركولو لپاره بعضې علماوو دا ويلي چې د مصنف رحمه الله تعريف د بيان كړده حقيقت په تعريف كې لفظ د واضع اللغة په معنى د واضع المتكلم سره دى چې واضع الشرع وغيره ټولو ته شامل دى

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ ارادة من لفظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهٰذَا

بيا حقيقت او مجاز دواړه د يو لفظ نه په يو وخت كې مراد اخستلو سره نه جمع كيږي او په دې وجه

قُلْنَا لما أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ

مونږ ويلي دي چې كله د نبي عليه السلام فرمان: (تاسو مه خرڅوئ يو درهم د دوه درهمو په بدله كې

وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ) وَسَقَطَ اعْتِبَارُ نفس

او نه يو صاع د دوه صاعو په بدله كې) د دې نه هغه شى مراد شو چې په صاع كې داخل وي؛ نو د نفس

الصَّاعِ حَتَّى جَازَ بيع الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالِاثْنَيْنِ وَلما أُرِيدَ الوقاع من آية

صاع اعتبار ساقط شو، تردې چې يو صاع د دوه صاعو په بدله كې خرڅول جائز دي او كله چې ايت

الْمُلَامَسَةِ سقط اعْتِبَارُ إِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ

د ملامست نه جماع مراد اخستل شوې ده؛ نو بيا په لاس سره د مس كولو د ارادې اعتبار هم نه وي

ثم الحقيقة مع المجاز: دلته د حقيقت او مجاز اصل بيانوي

د حقيقت او مجاز په باره کې د احنافو په نزد اصول: د احنافو په نزد اصول دا دي چې: د يو لفظ [1]، نه په يو وخت کې معنیٰ حقيقي او معنیٰ مجازي دواړه مراد اخستل [2]، جائز نه دي [3]، په خلاف د امام شافعي چې د هغه په نزد د يو لفظ نه په يو وخت کې حقيقت او مجاز دواړه معنیٰ مراد اخستل جائز دي. په دې شرط چې د دواړو جمع ممکن وي. لکه (اولامستم النساء) کې حقيقي معنیٰ (لمس باليد) او مجازي معنیٰ يې (جماع) ده. او د دواړو جمع کول دي؛ نو دواړه معاني مراد اخستل دي او که دواړه معاني جمع کول ممکن نه وي بيا دواړه معاني مراد اخستل د هغه په نزد هم جائز نه دي

د امام شافعي دليل: د قرآن مجيد آيت ((ولاتنكحوا مانكح اٰباؤكم)) نه په يو وخت کې معنیٰ حقيقي او مجازي مراد اخستلی شي. ځکه چې د لفظ نکاح حقيقي معنیٰ وطی ده او مجازي معنیٰ يې نکاح ده او دا دواړه معاني د لفظ نکاح نه په يو وخت کې مراد اخستل جائز دي. ځکه چې د پلار د منکوحې سره عقد نکاح هم جائز نه ده او وطی هم. لهذا جمع بين الحقيقت والمجاز ثابت شو او جائز شو

د احنافو دليل: د احنافو دليل دا دی چې حقيقت داسې شي ته وايي چې په خپل محل کې ثابت وي او مجاز هغه ته وايي چې د خپل محل نه تجاوز وکړي. داسې ځنګه ممکنه ده چې

۱: لفظ ويلو سره يې ددې صورت نه احتراز وکړو چې که د يو لفظ نه حقيقي معنیٰ مراد واخستل شي او د دويم نه مجازي معنیٰ نو دا صورت جائز دی.

۲: لفظ "ارادة" يې زياتې کړو، په دې سره يې د درو صورتونو نه احتراز وکړو، په دې درې صورتونو کې حقيقت او مجاز جمع کول جائز دي: (۱) په طور د عموم مجاز که يو لفظ په داسې معنیٰ عامه کې استعمال شي چې حقيقي معنیٰ هم ددې يو فرد وي او مجازي معنیٰ هم؛ نو دا صورت بالاتفاق جائز دی اګر چې په دې صورت کې په ظاهره جمع بين الحقيقت والمجاز دی، مګر په دې صورت کې مراد صرف معنیٰ مجازي ده او معنیٰ حقيقي تبعًا مفهوم ده.

(۲) معنیٰ حقيقي او معنیٰ مجازي په نفس احتمال کې جمع کېدی شي يعنې يو لفظ په يو وخت کې د حقيقي او مجازي معنیٰ دواړو احتمال لري.

(۳) بغير د ارادې نه محض د شبه په وجه او د تناول ظاهر په وجه هم د دواړو جمع کول جائز دي، لکه استيمان على الابناء کې امان د ځامنو لپاره هم ثابت دی او تناول ظاهري او د شبه له وجې ابناء الابناء لپاره هم ثابت دی.

۳: يعنې د دواړو معانيو دا رنګه مراد اخستلو سره جمع کېدل چې په هر يو مستقلاً مقصود بالحکم وي دا ناجائز دي.

يو شى په يو وخت كې په خپل محل كې هم وي او د خپل محل نه دې تجاوز هم وكړي. دا بالكل داسې ده لكه يوه جوړه چې په يو وخت كې په لابس باندې ملكًا هم وي او عاريةً هم وي؛ نو څنګه چې دا صورت محال دى دغسې جمع بين الحقيقت والمجاز هم محال ده. لهذا زمونږ په نزد جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه دى.

د امام شافعي د دليل نه جواب: دا دى چې د نكاح لغوي معنى "الضم" دى او هم دا معنى دلته په آيت كې مراد ده او دا معنى عقد نكاح او وطى دواړو ته شامل ده او دويم جواب دا دى چې زمونږ په نزد ددې نه عقد مراد دى، پس كله چې عقد جائز نه دى؛ نو وطى په طريق اولى جائز نه ده، ګويا د وطى معنى مونږ نه ده مراد اخستې، بلكې هغه التزامًا ثابت شوه

لاتنكحوا مانكح آباؤكم الاية: نه احناف منكوحة الاب او منكوحة الجد دواړو سره د نكاح حرمت ثابتوي، حالانكې «مانكح آباؤكم منكوحة الاب» لپاره حقيقت او د منكوحة الجد لپاره مجاز دى. دا رنګه «حرمت عليكم امهاتكم الاية» نه مور او نيا (د پلار مور) انې (د مور مور) سره د نكاح حرمت ثابتوي، حالانكه لفظ د "ام" مور لپاره حقيقت او د دواړو نياګانو لپاره مجاز دى ګويا احناف په دې دواړو مسئلو كې حقيقت او مجاز جمع كړې

جواب (۱) احناف د منكوحة الاب او مور سره د نكاح حرمت ددې آيتونو نه ثابتوي، مګر نيا او منكوحة الجد سره د نكاح حرمت د آيت نه نه ثابتوي، بلكې په اجماع يا په دلالة النص سره يې ثابتوي.

جواب: (۲) ددې دواړو آيتونو نه په طريقې د عموم مجاز "اصل" مراد دى او مطلب دا دى چې انسان ته په دې اصل سره نكاح كول حرام دي او په دې اصولو كې چونكې پلار، دواړه نيكه ګان (يعني د پلار او مور پلاران) مور، دواړه نياګانې وغيره دي؛ نو دارنګه مورګانو او نياګانو وغيره سره د نكاح حرمت وغيره د عموم مجاز په طريقې باندې دى. نه د جمع بين الحقيقت والمجاز په طريقې سره

ولهذا قلنا لما اريد الخ: چونكه جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه دى، ددې اصل په تائيد كې مصنف رحمه الله يو حديث ذكر كوي، په حديث كې راځي (لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولاالصاع بالصاعين) (يو درهم د دوه درهمو په بدله كې او يو صاع د دوه صاعو په بدله كې مه خرڅوئ) د صاع حقيقي معنى لوښى يا ظرف دى او مجازي معنى يې مظروف يا مايدخل في الصاع دى، كله چې په دې حديث سره بالاتفاق د لفظ صاع نه مجازي معنى (مايدخل في الصاع) مراد واخستل شي؛ نو اوس حقيقي معنى مراد اخستل جائز نه دى، ګنه جمع بين الحقيقة والمجاز خرابي به لازمه شي، لهذا ددې حديث مطلب دا دى چې يو صاع غله د هغې د هم جنس د دوه صاعو غلې په بدله كې مه خرڅوئ، ګنه سود به لازم شي او كله چې ددې

حقيقي معنی مراد نه شي؛ نو بو نفس صاع په دوه صاعو باندې خرڅول به جائز شي
ولما اريد الوقاع الخ: حقيقت او مجاز د جمع کولو د جائز نه کيدو په اصولو باندې دويم مثال بيانوي چې د هغې حاصل دا دی آيت: (اولامستم النساء) کې د لفظ "ملامسه" حقيقي معنی په "مس باليد" او مجازي معنی وطی کول دي او آيت د ملامسه (اولامستم النساء الخ) کې چې کله لفظ د ملامسه نه مجازي معنی "وطی" (1) جماع بالاتفاق واخستل شي، نو اوس حقيقي معنی مس باليد مراد اخستل جائز نه دي، کنه جمع الحقيقة والمجاز خرابي به لازمه شي، لهذا اوس که خاوند د خپلې ښځې سره جماع وکړي؛ نو عدم مطلق ماء په صورت کې به په هغه تيمم کول فرض وي او صرف مس باليد سره د هغه اودس نه ماتيږي

قَالَ	مُحَمَّدٌ	إذا	أوصٰى	لمواليه	وَله
امام محمد رحمه الله فرمايلي کله چې يو سړی د خپلو موالي لپاره وصيت وکړي او حال دا وي چې					
موَالٍ	أعتقهم	ولمواليه	موَالٍ		
دوصيت کونکي لپاره داسې موالي وي چې هغه آزاد کړي وي او دهغه موالي لپاره داسې موالي هم وي					
أعتقوهم	كَانَت	الْوَصِيَّة	لمواليه	دون	موَالِي مواليه
چې دوی بې آزاد کړي دي؛ نو وصيت به دموصي دموالي لپاره وي، دهغه دموالي موالي لپاره به نه وي					
وَفِي السّير الْكَبِير	لَو	استأمن	أهل الْحَرْب	على آبَائِهِم	لَا تدخل
او په سير کبير کې دي: چې که دار الحرب کې کافر د خپل پلار نيکه لپاره امان طلب کړي؛ نو دواړه					
الْأَجْدَاد	فِي	الْأمان	وَلَو	استأمنوا على	أمهاتهم
نيکونه به يې په امان کې نه داخليږي او که دا اهل حرب د خپلو مورگانو لپاره امان طلب کړي؛					
لَا	يثبت	الْأمان	فِي	حق	الْجدَّات.
نو د دواړو نياګانو په حق کې به يې امان ثابت نه وي					

قال محمد الخ: چونکه جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه دی، ددې اصل د وضاحت لپاره مصنف رحمه الله په دې عبارت کې دريم مثال وړکوي چې حاصل يې دا دی لفظ موالي د خپل موالي يعني معتَق (آزاد کړي) لپاره حقيقت دی او د موالي د موالي لپاره يعني معتق المعتق

(1) لمس باليد لازم دی او وطی ملزوم دی؛ نو ګويا چې د لازم د ذکر نه ملزوم مراد دی.

لپاره مجاز دی، امام محمد رحمه الله فرمايي څوك چي حر الاصل (١) د خپل موالي لپاره وصيت وكړي او صورت حال دا وي چي هغه حر الاصل لپاره خپل آزاد كړده هم وي او د آزاد كړده آزاد كړده هم وي؛ نو په دي وصيت كي صرف د هغه خپل آزاد كړده موالي شامل دي، په دي وجه چي حقيقت په مجاز باندي راجح دی او د آزاد كړده آزاد كړده شامل نه دي. ځكه چي د هغوی په شاملولو سره (جمع بين الحقيقت والمجاز) خرابي لازميږي چي باطله ده

في السير الكبير الخ: چونكه جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه دی ددي اصل د وضاحت لپاره مصنف څلورم او پنځم مثال بيانوي چي دوه حصي دي:

اوله حصه: كه د جنګ په دوران كي حربي كافر د خپل پلار نيكه لپاره امن طلب كړي او مسلمان امان وركړي؛ نو په امان كي به يي صرف پلار داخل وی او نيكونه به يي داخل نه وی په دي وجه چي نيكونه د پلارانو په حق حقيقت دی او ددوارو نيكيانو لپاره مجاز (٢) مجاز دي او حقيقت په مجاز باندي راجح وی لهذا نيكونه يي په امن كي داخل نه وی ورنه جمع بين الحقيقت والمجاز والاخرابي به لازم راځي چي باطله ده

حصه دوم: او كه دجنګ په دوران كي يي دخپل امهات (موريانو) لپاره امن طلب كړو او مسلمانانو امن وركړو؛ نو په دي امن كي به صرف مورګاني داخلي وي او دواړه نياګاني به داخلي نه وي، ځكه چي لفظ امهات د مورګانو لپاره حقيقت دی او د نياګانو لپاره مجاز دی او حقيقت په مجاز باندي راجح وي، مګر نياګاني (١) به په امان كي داخلي نه وي. ځكه چي د هغوی د داخلولو په صورت كي (جمع بين الحقيقت والمجاز) خرابي لازميږي

١: حرالاصل ويلو سره مراد دا دی چي د موصي څوك معتِق (په كسري سره) نه وي، ځكه چي كه د موصي معتِق هم نه وي او معتَق (په فتحي سره) هم نه وي په دي صورت كي به وصيت باطل شي، ځكه چي لفظ موالي معتِق او معتَق په مينځ كي مشترك دی.

٢: په دي وجه د توحيد په باره كي ليس باب ويل صحيح دي، مګر پلار سره د هغي نه نفي كول او داسي ويل: هوليس باب صحيح نه دی.

١: حاشيه (٣) **سوال**: حرمت عليكم امهاتكم كي په دي نص سره مور او نياګاني دواړه مراد دي نو دا خو جمع بين الحقيقة والمجاز شو؟ جواب (١) د مور حرمت خو په عبارة النص سره ثابت دی، مګر د نيا حرمت د بعضيت او جزئيت د معانيو له وجي په دلالة النص سره ثابت دی، جواب: (٢) په طريقي د عموم مجاز دلته د ام نه مراد بالاجماع اصول دي او د لفظ اصول حقيقي معنیٰ (مور) او مجازي معنیٰ (نيا) ټولو ته شامل دي، پس د نيا حرمت په طريقي د عموم مجاز سره ثابت دی نه په طريقي د جمع بين الحقيقة والمجاز سره.

وعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إذا أوصٰى لأبكار بنى فلَانٍ

د حقيقت او مجاز د اصل په بناء موږ وايو دي کله چې څوك د بنو فلان د باکرو جينکو لپاره وصيت وکړي:

لَا تدخل المصابة بالفجور فى حكم الوَصِيَّة

نو مصابه بالفجور يعنې د هغه جينۍ بکارت چې په زنا سره زائل شوی وي هغه به د وصيت په حکم کې داخل نه وي

ولَو أوصى لبنى فلَانٍ ولَه بنُون وبَنُو بنيه

او که څوك د فلاني د ځامنو په باره کې وصيت وکړي او حال دا وي چې د فلاني سړي ځامن هم وي او لمسي هم وي:

كانَتِ الوَصِيَّة لِبَنِيهِ دون بنى بنيه قَالَ أصْحَابُنَا لَو حلف

نو وصيت به د هغه د ځامنو لپاره وي د لمسيانو لپاره به نه وي. زموږ حنفي علماوو ويلي دي که چا قسم وکړ

لَا ينكح فُلَانَة وهِى أجْنَبِيَّة كَانَ ذٰلِك على العقدِ

چې د فلانۍ ښځې سره به نکاح نه کوم. حال دا چې هغه فلانۍ ښځه پردۍ وي: نو دغه قسم به په عقد نکاح باندې

حتّٰى لَو زنا بهَا لَا يَحْنَثُ.

محمول وي تر دې چې که قسم خوړلو والا د همدې ښځې سره زنا وکړي: نو هغه به حانث (قسم ماتونکی) نه وي

وعلى هذا قلنا الخ: چونکې جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه دی، ددې اصل د وضاحت لپاره مصنف شپږم مثال بيانوي چې حاصل يې دا دی که څوك د يوې قبيلې د باکرو جينکو لپاره وصيت وکړي او صورت حال دا وي چې په دې قبيله کې غيرمصابه (۱) جينکی يعنې حقيقي ابکارې وي او مصابه بالزنا جينکی يعنې مجازي ابکارې جينکی هم وي: نو په دې وصيت کې به غيرمصابه جينکی يعنې کومې چې حقيقةً باکرې دي هغه به داخلې وي او مصابه بالفجور به داخلې نه وي، ځکه چې لفظ ابکار د غير مصابه جينکو لپاره حقيقت دی او د مصابه بالفجور لپاره مجاز دی او حقيقت په مجاز باندې راجح وي

اوس چې کله حقيقي معنٰی مراد وي؛ نو مجازي معنٰی (مصابه بالزنا جينکی) مراد نه شي

۱: غیر مصابه هغه جینۍ ده چې سړی ورته نه وي رسیدلی او مصابه بالزنا هغه جینۍ ده چې سړی ورته په حرامه طریقه رسیدلی وي، که د جینۍ د بکارت پرده په توپ وهلو یا د کثرت حیض له وجې یا د عمر د ډېروالي له وجې زائله شوې وي؛ نو هغه بالاتفاق حقیقي باکره ده او غیر مصابه ده او که د هغې د بکارت پرده د زنا له وجې زائله شوې وي؛ نو د امام اعظم په نزد هغه مجازاً باکره ده، حقیقةً باکره نه ده، ځکه چې هغې ته سړی په جائزه طریقه نه دی رسیدلی او د صاحبینو په نزد هغه ثیبه ده.

کېدی، په دې وجه چې مصابه بالفجور مراد اخستلو په صورت کې به جمع بین الحقیقت والمجاز خرابي لازمه شي چې باطله ده.

ولو اوصٰی لبني فلان الخ: چونکې جمع بین الحقیقت والمجاز جائز نه دی، ددې اصل د وضاحت لپاره اووم مثال بیانوي چې حاصل یې دا دی: که څوك د فلاني د خامنو لپاره وصیت وکړي او صورت حال دا وي چې د فلاني خامن هم وي او لمسي یې هم وي؛ نو په دې وصیت کې به د فلاني خامن داخل وي او لمسي به یې داخل نه وي. په دې وجه چې لفظ د ابناؤ د خامنو لپاره حقیقت دی او د لمسیو لپاره مجاز دی او حقیقت په مجاز باندې راجح وي، اوس چې کله حقیقي معنٰی مراد واخستل شي؛ نو مجازي معنٰی (لمسي) نه شي مراد کېدی، په دې وجه چې د لمسو مراد اخستلو په صورت کې به جمع بین الحقیقت والمجاز لازم شي چې دا ناجائز دی.

اعتراض: که څوك د ابناوو لپاره امان وغواړي؛ نو په دې امان کې به لمسي داخل نه وي، مگر که څوك د ابناوو لپاره امان طلب کړي؛ نو بیا لمسي هم په امان کې داخل دي، وجه د فرق یې څه ده؟

جواب: لفظ ابناء عرفاً او ظاهراً د خامنو او لمسو دواړو لپاره استعمالیږي، لکه په بنوآدم کې لمسي هم شامل دي، اوس که څوك د ابناوو لپاره وصیت وکړي یا امان طلب کړي او دې سره د ابناء اراده وکړي؛ نو تناول ظاهري باندې عمل باطل شو، یعني ابناء الابناء مراد اخستل باطل شو، ځکه چې په اراده کې حقیقت ته په مجاز باندې تقدیم حاصل دی، لهذا حقیقي معنٰی یعني ابناء لپاره وصیت، امان به ثابت وي او ابناء الابناء لپاره به امان یا وصیت ثابت نه وي، لیکن چونکې لفظ ابناء عرفاً او ظاهراً لمسیو ته هم شامل دی.

په دې وجه بهر صورت دا شبه کېږي چې آیا وصیت یا امان کې لمسي شامل دي یا نه؟

اوس د شبهې په بناء وصیت ثابت نه دی، ځکه چې د وراثت مال د وارثانو حق دی او لمسي په وراثانو کې نه دي، مگر امن په شبهې سره ثابتیږي، ځکه چې په حقن دم، ځان حفاظت او دماء کې اصل هم دا دی چې هغه محقون او محفوظ وي، لهذا لمسي په وصیت کې داخل نه دي، مگر په امن کې داخل دي.

اعتراض: څنگه چې ابناء لمسیو ته عرفاً شامل دي، دغه شان لفظ آباء او اجداد هم عرفاً شامل دي؛ نو څنگه چې د شبهې په بناء د ابناوو لپاره په طلب شوي امان کې لمسي شاملیږي، دغه شان د شبهې په بناء د آباوو لپاره په طلب شوي امان کې اجداد هم شامول پکار دي، حالانکه داسې نه ده. ددې دواړو ترمنځ وجه د فرق څه ده؟

جواب: وجه د فرق دا ده چې خامن خلقةً اصل دي او لمسي فرع او فرع د اصل تابع وي، په خلاف د آباوو د مسئلې چې په دې کې لفظ د آباوو په اطلاق کې آباء اصل دي، لیکن خلقةً

دادا (نیکه)، اصل دی
دادا (نیکه)، اصل او پلار فرع ده او اصل د فرع تابع په کېدو سره په حکم کې نه شي داخلېدی.

قال اصحابنا الخ...: چونکه جمع بين الحقيقت والمجاز جائز نه دی، ددې اصل د وضاحت لپاره اتم مثال بیانوي چې د هغې توضیح دا ده: که څوك داسې قسم وکړي (لاانكح فلانة) [1] او صورت حال دا وي چې هغه فلانې دده اجنبیه (پردۍ) وي، چونکه د اجنبیه سره وطي کول شرعًا مهجور دي او کوم څه چې شرعًا مهجور وي؛ نو هغه عادةً هم عند المسلمین مهجور وي، په دې وجه د لفظ نکاح حقیقي معنی شرعًا او عادةً مهجور ده. لهذا دلته د هغې مجازي معنی عقد نکاح (٢) مراد ده او کله چې یو ځل مجازي معنی مراد واخستل شي: نو اوس حقیقي معنی مراد اخستل جائز نه دي. ځکه جمع بين الحقيقت والمجاز خرابي به لازمه شي چې باطله ده. لهذا اوس که هغه سړی د هغه فلانې سره زنا وکړي: نو حانث به نه وي.

فایده: که هغه فلانې د هغه ښځه وي؛ نو په دې صورت کې (لا انكح فلانة) به په حقیقي معنی محمول کولی شي مجازي معنی به په عقد نکاح باندې نه شي حمل کولی. په دې وجه چې عقد خو د مخکې نه موجود دی، اوس که عقد والا معنی مراد واخلي؛ نو تحصیل د حاصل به لازم شي، لهذا وطی والا به معنی مراد وي، لهذا اوس که هغه د خپلې ښځې سره وطي کوي؛ نو حانث به شي.

وَلَبِنْ قَالَ إِذَا حَلَفَ لَا يَضَع قَدَمَه فِي دَار فلَان
که څوك معترض روایې چې کله څوك قسم وخوري چې هغه به خپله پښه د فلانې په کور کې نه ږدي:
يَحْنَث لَو دَخَلَهَا حَافِيًا أَو مَتَنَعلاً أَو رَاكِبًا وكَذٰلِكَ
نو هغه به حانث شي که هغه د هغه کور ته پښې ابلډیا څپلې په پښو کړي یا په سورلۍ سپور داخل شي او دغه شان
لَو حَلَفَ لَا يَسكن دَار فلَان يَحْنَث لَو كَانَت الدَّار ملكاً لفُلَانٍ
که څوك قسم وخوري چې د فلانې په کور کې به نه اوسېږم: نو هغه به حانث شي که هغه کور د فلانې په ملك کې وي
أَو كَانَت بِأُجْرَةٍ أَوْ عَادِيَة وَذٰلِكَ جمعٌ بَيَنَ الحُقِيقَة وَالْمَجَاز
یا په کرایه کور کې اوسېږي، یا یې د چا نه عاریة اخستی وي، دا د حقیقت او مجاز په مېنځ کې جمع کول دي

١: د نکاح لفظ د عقد نکاح لپاره حقیقت شرعیه دی او د وطي لپاره مجاز شرعي دی، که نکاح په معنی
د وطي لپاره لفظ د نکاح حقیقت لغوي دی.
د (الضم) سره شي، بیا د وطي معنی مراد اخستل شوي، او په پورتني
٢: فایده: په "حتی تنکح زوجا غیره" کې د لفظ زوج پر اساس د وطي معنی مراد اخستل شوي.
مثال کې د پردی د قرینې پر اساس د عقد نکاح معنی مراد اخستل شوي.

وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا

او غه شان که څوك ووايي چې د هغه غلام آزاد دى په كوم ورځ چې فلانى راشي: نو بيا هغه فلانى سړى د شپې

أَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ قُلْنَا وَضعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ

يا د ورځي راغى: نو هغه به حانث شي: نو مونږ وايو چې وضع د قدم عرف د حكم له وجې د دخول نه مجاز شو

وَالدُّخُوْل لَا يَتَفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَار فُلَانٍ صَارَ

او دخول په دواړو صورتونو كې (يعنې ابله او خپلو سره داخلېدو په صورت كې) مختلف نه وي او د فلاني كور ددې

مَجَازًا عَنْ دَارٍ مسكونةٍ لَهٗ وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَت بَيْن أَنْ يَكُوْنَ

كور نه مجاز شو، په كوم كې چې فلاني اوسېدل اختيار كړي وو او هغه رهايش مختلف نه وي: نو په دې معنى كې

ملكاً لَهٗ أَو كَانَت بِأُجْرَةٍ لَهٗ وَالْيَوْم فِي مَسْأَلَة الْقدوم عبارَة عَن مُطلَق الْوَقْت

چې هغه كور دده په ملك كې دى يا هغه په كرايه اخستى دى او د قدوم په مسئلې كې يوم مطلق وخت نه عبارت دى

لِأَنَّ الْيَوْمَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى فعلٍ لَا يَمْتَدّ يَكُون عبارَة عَن مُطلَق الْوَقْت كَمَا

په دې وجه چې د يوم اضافت كله فعل غير ممتد ته وشي: نو يوم مطلق د وخت نه عبارت دى، لكه چې

عرف فَكَانَ الْحِنْث بِهٰذَا الطَّرِيق لَا بِطَرِيق الْجَمع

په خپل ځاى پېژندل شوى دى: نو د قسم خوړونكي حانث كېدل د عموم مجاز په دې طريقې سره دى نه چې

بَيْنَ الْحَقِيقَة وَالْمَجَازِ.

حقيقت او مجاز جمع كولو په طريقه

<u>ولئن قال الخ</u>: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض په احنافو باندې د درې اعتراضونو نقل كولو وروسته د احنافو له طرفه جوابونه كوي. د اعتراضاتو حاصل دا دى چې د احنافو په نزد حقيقت او مجاز جمع كول جائز نه دي، مګر په لاندينيو درې مثالونو كې احنافو حقيقت او مجاز جمع كړي دي

اول اعتراض: كه څوك قسم وخوري چې (لا اضع قدمي في دار فلان) چې زه به د فلاني په كور كې قدم نه ږدم: نو د احنافو په نزد هغه سړى خواه حافيا داخل شي يا متنعلاً داخل شي يا راكبًا داخل شي. په درې واړه صورتونو كې به حانث شي، حالانكه وضع د قدم دخول حافيا كې حقيقت او دخول متنعلاً او دخول راكبًا كې مجاز دى: نو ګويا چې احنافو حقيقت او مجاز جمع كړو، حالانكه د احنافو په نزد جمع بين الحقيقة والمجاز جائز نه ده.

دویم اعتراض: که څوك قسم وخوري چې «لا اسكن دار فلان» چې زه به د فلاني په كور كې اوسېدل نه اختياروم؛ نو اوس كه حالف خواه د فلاني په دار مسكونه مملوكه كې داخل شي يا د فلاني په دار مسكونه مستاجره يا د فلاني په دار مسكونه مستعاره كې داخل شو. په دري واړو صورتونو كې د احنافو په نزد به حانث شي. حالانكه دار فلان د فلان د دار مسكونه مملوكه لپاره حقيقت دی، ځكه چې دار فلان كې اضافت د تخصيص لپاره دی او تخصيص د ملك په ضمن كې وي او د فلاني دار مسكونه مستاجره او دار مسكونه مستعاره لپاره مجاز دی، ګويا چې تاسو حقيقت او مجاز جمع كړه. حالانكه ستاسو په نزد اې حنفيانو! جمع بين الحقيقة والمجاز جائز نه دی.

دریم اعتراض: كه څيرې څوك ووايي چې (عبدي حُرٌ يوم يقدم فلان) اوس كه خواه فلاني سرې د شپې راشي يا د ورځې په دواړو صورتونو كې د احنافو په نزد به غلام آزاد شي. حالانكه لفظ يو نهار كې حقيقت او ليل كې مجاز دی، نو اې حنفيانو! تاسو حقيقت او مجاز جمع كړې، حالانكه ستاسو په نزد جمع بين الحقيقة والمجاز جائز نه دی. كله چې ستاسو په نزد جمع بين الحقيقة والمجاز جائز نه دی؛ نو تاسو بيا پورتنيو دريو صورتونو كې جمع بين الحقيقة والمجاز ولې وكړو؟

اجمالي جواب: پورتنيو دريو صورتونو كې د عموم حنث او عموم مجاز په طريق باندې لازم راځي، نه چې جمع بين الحقيقة والمجاز په طريقه باندې

تفصيلي جواب: جواب عن الاعتراض الاول: د لفظ وضع قدم حقيقي معنی دا ده چې هغه ښه په څوكاټ كې دننه كړي. مګر په خپله بهر ولاړ وي؛ نو دا معنی به د دلالت عرفي په وجه مهجور وي. په دې وجه كه څوك د درشل نه بهر په ناسته په كور كې دننه قدم كېږدي؛ نو حانث به نه وي بلكې د دلالت عرفي په بناء به د عموم مجاز په طريقې باندې دخول مراد وي.

ګوياچې هغه داسې ويلي وي: (لا ادخل في دار فلان) دېته په اصطلاح كې عموم مجاز وايي بيا دخول عام دی چې دخول حافياً، دخول متنعلاً او دخول راكبًا ټولو ته شامل دی. لهذا په دري واړه صورتونو كې به حالف حانث شي او دا عموم حنث. د عموم مجاز په طريق باندې لازم راځي. جمع بين الحقيقة والمجاز په طريق باندې لازم نه راځي.

عموم مجاز: مطلب دا دی چې د لفظ نه يو داسې معنی عامه مراد واخستل شي چې لفظ حقيقي او مجازي معنی ددې افراد جوړ شي

جواب عن الاعتراض الثاني: د دارِ فلان نه هم د دلالت عرفي په بناء ددې حقيقي معنی مراد نه ده. بلكې د دلالت عرفي په وجه د عموم مجاز په طور باندې دار مسكونه مراد دی. په شي

وجه حالف په حلف باندې راوځتونکی شي هغه غضب دی چې د فلاني نه هغه ته ملاو شوی دی او هغه په حلف باندې راوځتونکی شي مکان دی ګویا چې هغه ویلي دي: (لااسکن الدار الذي یسکن فیها فلان) بیا دار مسکونه عام دی. لهذا په درې واړه صورتونو کې به حالف حانث شي او دا عموم حنث او عموم مجاز په طریقې لازم راځي چې جمع بین الحقیقة والمجاز په طریق باندې

جواب عن الاعتراض الثالث: دلته د یوم نه د دلالت عرفي په بنا، حقیقي معنی نهار مراد نه ده، بلکې په طور د عموم مجاز مطلق وخت مراد دی، ځکه چې ضابطه دا ده که د یوم اضافت فعل ممتد (۱) طرفته وی نوددې نه حقیقي معنی مرادیه وی اوکه دیوم اضافت فعل غیرممتد طرفته وی نوددې نه مرادمطلق وخت به وی نودلته چونکه دیوم اضافع فعل غیرممتد قدوم طرفته دی لهذا دیوم نه مطلق وخت مراددې اومطلق وخت لیل ونهاردواړوته شامل دی لهذا اوس فلان خواه دشپې راشي یادورځې راشي نوبهردوه صورته غلام به آزادشي لهذا دا عموم حنث، عموم مجازیه طریق باندې به لازم راځی نه چې دجمع بین الحقیقت والمجازیه طریق باندې

بحث اقسام الحقیقة

ثُمَّ الْحَقِيقَة أَنْوَاعٌ ثَلَاثَة متعذرةٌ ومهجورةٌ ومستعملةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ
بیا د حقیقت درې قسمونه دي: متعذره، مهجوره، مستعمله او لومړی دوه قسمونو کې به بالاتفاق
يُصَار إِلَى الْمجَاز بِالِاتِّفَاقِ وَنَظِيرُ المتعذرة إِذا حلف
د مجاز طرفته رجوع کولی شي او د حقیقت متعذره مثال دا دی چې کله څوک قسم وخوري چې
لَا يَأْكُل من هٰذِه الشَّجَرَة أَو من هٰذِه الْقدر
هغه به ددې ونې نه خوراک نه کوي یا به ددې کټوۍ نه خوراک نه کوي (داد متعذره مثال دی)
فَإِن أكل الشَّجَرَة وَالْقدر مُتَعَذّرٌ فَيَنْصَرِف ذٰلِك إِلَى ثَمَرَة الشَّجَرَة وَإِلَى مَا
په دې وجه د ونې یا کټوۍ خوراك مشکل دی چې دې ته قسم راوګرځول شي او د ونې میوه یا سالن

۱: فعل ممتد هغه فعل ته ویل کیږي چې اوږدوالی پکښې راځي، لکه: سیرېدل یا اغوستل شوه، دا کارونه په اوږدولو سره اوږدیږي، چې یوه جوړه اغوندي نو په ساعتونو یې اغوستلی شي، فعل غیر ممتد هغه فعل دی چې اوږدوالی پکښې نه راځي، لکه: راتلل، داخلېدل او وژل، دا کارونه په یو وخت کې پای ته رسیږي.

يحل في الْقِدْرِ حَتّٰى لَو أَكَلَ مِنْ عين الشَّجَرَة

(ترکاري) طرفته چې په کټوئ کې دننه ده د قسم رجعه به کیږي، تردې چې که قسم خوړونکي عین

أَو من عين الْقِدْرِ بِنَوْعِ تكلفٍ لَا يَحْنَث وعَلٰى هٰذَا

دهم هغه ونې یا عین دهغه کټوئ نه د تکلف په طریقه څه وخوري؛ نوهغه به حانث نشي او د حقیقت

قُلْنَا إِذَا حلف لَا يشرب من هٰذِه البِئرِ

متعذره؛ ددې اصل په بناء مونږ احنافو ویلي چې کله څوک قسم وخوري چې ددې کوهي اوبه به نه

ينْصَرِف ذٰلِك إِلَى الإغتراف حَتّٰى ، لَو فَرَضنَا

څښم؛ نو دا سې قسم به په لاسونو سره اوبو څښلو طرفته راګرځي، تردې چې که مونږ دا خبره فرض کړو

أَنَّه لَو كَرَعَ بِنَوْعِ تكلّفٍ لَا يَحْنَثُ بالِاتِّفَاقِ.

چې ده تکلف کولو سره خوله لګولو سره اوبه وڅښلې؛ نو بالاتفاق حانث به نه وي

ثم الحقيقة انواع الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د حقیقت د درې قسمونو تعریفونه بیانول دي. حقیقت په اعتبار د استعمال او عدم استعمال سره په درې قسمه دی: (۱) متعذره (۲) مهجوره (۳) مستعمله

وجه د حصر یې دا ده چې حقیقت به د دوه حالو نه خالي نه وي، په عرف او عادت کې به د لفظ حقیقي معنی مستعمل وي یا نه، که د لفظ حقیقي معنی په عرف او عادت کې مستعمل وي؛ نو دا حقیقت مستعمله دی او که مستعمل نه وي بیا به د دوه حالو نه خالي نه وي یا به د لفظ په حقیقي معنی باندې عمل کول متعذر وي یا نه، که په حقیقي معنی باندې عمل کول مشکل وي متعذر دی او که د لفظ حقیقي معنی باندې عمل کول متعذر نه وي مګر په عرف او عادت کې پرېښودل شوی وي؛ نو دا حقیقت مهجوره دی او د هر یو تعریف وګورئ!

حقیقت متعذره: هغه حقیقت دی چې عمل کول بغیر د مشقت نه ناممکن وي، یعنې په کوم چې عمل کول مشکل وي

حقیقت مهجوره: هغه حقیقت دی چې عمل کول پرې اسان وي مګر هغه عادةً او شرعاً متروک وي، یعنې په هغې باندې عمل کول پرېښودل شوی وي

حقیقت مستعمله: هغه حقیقت دی چې په هغې باندې عمل کول اسان هم وي او هغه عرفاً او عادةً هم متروک نه وي بلکې د خلکو په نزد په هغې باندې عمل کول اسانه وي

وفي القسمين الأولين الخ: دلته مصنف رحمه الله د حقيقت متعذره او حقيقت مهجوره اصول بيانوي چې حقيقت متعذره او حقيقت مهجوره کې بالاتفاق مجازي معنى مراد اخستل کيږي. د لفظ حقيقي معنى به مراد نه وي. ځکه چې حقيقي معنى متعذره يا متروک شوې ده. مګر دا مجازي معنى مراد اخستل هغه وخت دي کله چې د متکلم په نيت کې نه وي او هغه څه نيت کړې وي: نو په دې نيت به فتوى وي.

نظير المتعذرة الخ: ددې عبارت نه مصنف رحمه الله غرض دحقيقت متعذره دوه مثالونه بيانول دي.

اول مثال: که حالف داسې حلف وکړي (لا آكل من هذه الشجرة) يا (اكل من هذه القدر) نو چونکه ددې حقيقي معنى اكل عين شجر او اكل عين قِدْرْ دى او په دې عمل کول مشکل دي او بغير د مشقت نه يې خوړل ناممکن دي. ځکه چې د انسان لپاره د ونې لرګي يا خپله د کټوئ خوراک متعذر دى. پس کله چې حقيقت متعذر دى: نو اكل هذه الشجرة او اكل هذه القدر به مجازي معنى اكل ثمره شجر او اكل مايحل في القدر باندې به محمول کړو. پس اوس د ونې ميوې او په کټوئ کې پخ شوي خوراک سره به هغه حانث شي او کله چې يو ځل مجازي معنى مراد واخستل شي؛ نو اوس حقيقي معنى مراد اخستل جائز نه دي. ځکه جمع بين الحقيقت والمجاز به لازم شي. لهذا اوس که حالف تکلفًا عين شجر يا عين قدر وخوري: نو حانث به نه وي او که هغه ونه د کوم متعلق چې يې لا آكل من هذه الشجرة حلف واخلې. هغه ميوه داره نه وه: نو مجازي معنى ثمن د شجر به وي. لهذا د هغې ونې خرڅولو سره د هغې په قيمت باندې خوراک کولو سره به حانث شي

تنبيه: دا هغه وخت دى کله چې هغه څه نيت نه وي کړى. ځکه دده په نيت به فتوى ورکولى شي.

وعلى هذا قلنا الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د حقيقت متعذره په اصل باندې يوه مسئله متفرع کول دي.

اصل دا دى چې که په حقيقت باندې عمل د مشقت نه بغير ناممکن وي؛ نو په مجاز به عمل کولى شي. ددې اصل په بناء موږ وايو چې که حالف داسې حلف وکړي چې (لا اشرب من هذه البئر) نو ددې حقيقي معنى کرعًا (يعنې خولې نه اوبه لګولو سره) څښل دي. ځکه چې من د ابتداء غايت لپاره وي د کوم تقاضا چې دا ده: د څښلو ابتداء د کوهي نه وي او صورت دا دى چې که کرعًا وڅښل شي؛ نو په دې باندې بغير د مشقت نه عمل کول ناممکن دي. پس کله چې حقيقت متعذره وي؛ نو شرب من هذه البئر لره مجازي معنى باندې اعتراف د لپې په ذريعه اوبه څښل، يا د لوښي په ذريعه. لهذا د لپې په ذريعه يا د لوښي په ذريعه اوبه څښلو سره به هغه حانث شي او کله چې يو ځل مجازي معنى مراد وي؛ نو اوس حقيقي معنى مراد اخستل جائز نه دي. ځکه د جمع بين الحقيقت والمجاز خرابي به لازمه شي. لهذا اوس که

حالف په تکلف کرځا (الکرع تناول الماء بالفم يعني اوبه خولې ته ورلو سره وڅښي) نو حانث شو

وَنَظِيرُ الْمهجورة لَو حلف لَا يضع قدمه فِي دَار فلَان

د حقيقت مهجوره مثال دا دی چې که څوک قسم وخوري چې هغه به خپل قدم د فلاني په کور کې نه ږدي

فَإِن إِرَادَةَ وضع الْقدَم

(دا د مهجور مثال دی) په دې وجه چې عادةً يعني د عرف په اعتبار سره صرف قدم ايښودل مراد کېدلو

مهجورةٌ عَادَةً وعَلى هٰذَا قُلنَا التَّوكِيل بِنفس الْخُصومَة

لره پرېښودل شوی دی او (د حقيقت مهجوره) په دې اصل باندې مونږ وايو چې صرف د جګړې وکيل

يَنصَرِف إِلى مُطلق جَوَاب الْخصمِ حَتّٰى يسع للوَكِيل

جوړولو لره مدمقابل د مطلق جواب ورکولو طرفته به ورلي شي، په دې وجه د وکيل لپاره د دې خبرې

أَن يُجِيب بنعمْ كَمَا يَسعهُ أَنْ يُجِيب

ګنجايش شته چې هغه په "نعم" سره جواب ورکړي. لکه څنګه چې د دې خبرې ګنجايش وی چې هغه

بِلَا لِأَنَّ التَّوكِيل بِنفس الْخُصُومَة

په "لا" سره جواب ورکړي. ځکه چې صرف د جګړې وکيل جوړولو لره شريعتا او عرف دواړو اعتبار

مهجورٌ شرعاً وَعَادَةً.

سره پرېښودل شوی وي.

ونظير المهجورة: د دې عبارت نه د مصنف غرض د حقيقت مهجوره مثال بيانوي

که حالف دا سې حلف وکړي (لا اضع قدمي في دار فلان) د دې حقيقي معنٰی خو پښې ايښودل دي او په دې عمل کول آسان دي، مګر د خلکو په نزد متروک دی، په دې وجه څو د درشل نه بهر کېناستلو سره که څوک په درشل کې دننه پښې کېږدي؛ نو هغه به حانث نه شي، پس کله چې حقيقت مهجوره دی؛ نو وضع د قدم به مجازي معنٰی د دخول مراد اخستلی شي بيا د دخول عام دی خواه حافيًا وي يا متنعلاً وي يا راکبًا وي، لهذا د دې صورتونو کې به حالف حانث کېږي او کله چې يو ځل مجازي معنٰی مراد واخستل شي؛ نو اوس حقيقي معنٰی مراد اخستل جائز نه دي، پس که اوس څوک د درشل نه بهر کښيني او پښې دننه کېږدي؛ نو حانث به نه وي.

وعلى هذا قلنا الخ: د دې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د حقيقت مهجوره په اصل باندې يوه مسئله مستنبط کول دي

هغه اصل دا دی چې که حقیقت ته رسیدل آسان وي؛ خو عادةً یا شرعاً متروک وي؛ نو په مجاز باندې به عمل کولی شي. ددې اصل په بناء موږ وایو که څوک مل کس وکیل بالخصومت جوړ کړي او داسې ووایي چې (وکلتك بالخصومة یا کن وکیل بالخصومة) نو ددې حقیقي معنی د، جګړه کول یعنې د مقابل د هرې خبرې انکار کول. اګر چې هغه خبره صحیح ولې نه وي او دا جګړه کول د قرآن مجید آیت (لاتنازعوا) په بناء باندې شرعاً مهجور ده او کوم شی چې شرعاً مهجور وي هغه د مسلمانانو په نزد هم مهجور وي

پس کله چې حقیقت شرعاً او عادةً مهجور دی؛ نو وکیل بالخصومة مجازي معنی مطلق جواب خصم (یعنې مقابل ته د مطلق جواب ورکولو) باندې به محمول کولی شي. لهذا اوس چې څنګه وکیل ته د انکار کولو یعنې (لا) ویلو حق حاصل دی، دغه رنګه د اقرار کولو یعنې (نعم) ویلو حق به هم ورته حاصل وي. لهذا ددې وکیل اقرار به د موکل اقرار ګڼلی شي

وَلَو كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مستعملة فَإِنْ لَمْ يكنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فالحقيقةُ أولى بِلَا خلافٍ
که حقیقت مستعمل وي؛ نو که ددې مجاز متعارف نه وي حقیقت بغیر د اختلاف نه اولی دی
فَإِن كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فالحقيقةُ أولى عِنْد أبِيْ حنيفةَ
او که ددې (حقیقت مستعمله) مجاز متعارف وي؛ نو د امام اعظم ابوحنیفه په نزد حقیقت اولی دی
وَعِنْدَهُمَا الْعَمَل بِعُمُوم المَجَاز أولى مِثَاله لَو حَلَفَ
او د صاحبینو په نزد په عموم مجاز باندې عمل کول اولی دی. ددې مثال دا دی: که چا قسم وخوړو
لَا يَأْكُل من هٰذِه الْحِنْطَة ينصَرف ذٰلِك إِلَى عينهَا عِنْده حَتّٰى
چې ددې غنمو نه به نه خورم؛ نو دا قسم به د امام ابوحنیفه په نزد غنمو ته ګرځولی شي. تر دې چې
لَو أكَلَ من الْخبز الْحَاصِل مِنْهَا لَا يَحْنَث عِنْدَه
که قسم والا ددې غنمو نه حاصله شوې روټۍ وخوري؛ نو د امام ابوحنیفه په نزد به حانث نه وي
وَعِنْدَهُمَا ينصَرف إِلَى مَا تتضمنه الْحِنْطَة
او د صاحبینو په نزد به دا قسم د عموم مجاز په طریقې هر هغه شي ته ګرځولی شي کوم ته چې غنم
بطرِيق عُمُوم المَجَاز فَيحنث بأكلهَا وبِأكل الْخبز الْحَاصِل
شامل وي. پس قسم خوړو والا به ددې غنمو په خوړلو سره او د غنمو نه د حاصل شوې روټۍ په
مِنْهَا وَكَذَا لَو حَلَفَ لَا يَشْرَب من الْفُرَات
خوړلو سره حانث شي او دغه رنګه که چا قسم وخوړو چې هغه به د نهر فرات نه اوبه نه څښي؛

يَنْصَرِف إِلَى الشُّرْب مِنْهَا كرعاً عِنْدَه				
نو د امام ابوحنيفه په نزد به دا قسم په نهر باندي خوله لګولو سره؛ او په خښلو باندې حمل وي				
وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَاز الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شرب مَائِهَا				
د صاحبينو په نزد به مجاز متعارف طرفته ګرځولى شي او هغه (مجاز متعارف) ددې نهر اوبه ښكل				
بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ.				
دي، خواه په كومه طريقه سره هم وي.				

ولوكانت الحقيقة مستعملة الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د حقيقت مستعمله قسمونه بيانول دي او قسم ثاني كې د ائمه ثلاثه اختلاف بيانول دي

د حقيقت مستعمله قسمونه: حقيقت مستعمله (يعني هغه حقيقت په كوم چې عمل كول آسان وي او هغه د خلكو په نزد متروك هم نه وي بلكې خلك ددې په حقيقي معنى باندې عمل كوي) دوه قسمونه دي يا به د حقيقت مستعمله لپاره مجاز متعارف وي يا نه وي.

(۱) كه د حقيقت مستعمله لپاره مجاز متعارف نه وي[۱]، بيا د ائمه ثلاثه په نزد بالاتفاق په حقيقت باندې عمل كول اولى دي

(۲) او كه د حقيقت لپاره مجاز متعارف وي؛ نو بيا اختلاف دى. د امام صاحب په نزد په حقيقت باندې هم عمل كول اولى دي، ددې لپاره چې حقيقت اصل دى او مجاز خليفه دى او په خليفه باندې عمل كول په هغه وخت جائز وي كله چې په اصل باندې عمل كول ناممكن وي او دلته چونكه اصل (حقيقت) هم مستعمل دى. لهذا په حقيقت باندې عمل كول اولى دي

۱- د لفظ حقيقي معنى مستعمل وي او څه مجازي معنى يې نه وي، لكه څوك قسم وخوري (لا اكلم فلانًا) نو په دې صورت كې بالاتفاق په حقيقي معنى هم اولى دى، لهذا په خبرو اترو باندې به حانث شي، مګر د فلاني سره په خط او كتابت كولو سره نه حانث كيږي، (۲) د لفظ حقيقي معنى زياته استعمال وي او مجازي معنى كمه استعماليږي،لكه: والله لا أرى اسداً (چې اسد په حقيقي معنى كې زياته استعماليږي او مجازي معنى كې كم) نو په دې صورت كې هم حقيقي معنى بالاتفاق اولى دى، (۳) د لفظ حقيقي او مجازي معنى د خلكو په نزد برابر استعماليږي، لكه لفظ د (اب) د پلار او نيكه لپاره برابر استعماليږي؛ نو په دې صورت كې هم بالاتفاق حقيقي معنى اولى دى، الغرض د حقيقت مستعمله لپاره مجاز متعارف نه كېدو مذكوره درې صورتونه دي.

د صاحبینو په نزد په عموم مجاز باندې (۱) عمل کول اولی دی. ددې لپاره چې د کلام نه مقصود معنی وي او عموم مجاز په نسبت سره حقیقت ته راجح وي، ځکه چې عموم مجاز اشمل دی چې هغه حقیقت او مجاز دواړو ته شامل دی

مجاز متعارف: هغه مجازي معنی ده چې غالب في التعامل وي، یعنې حقیقت زبانت معمول به وي او غالب في الفهم وي، یعنې ذهن د لفظ په ویلو سره د حقیقت په ځای هغه مجازي معنی طرفته منتقل شي او مجازي معنی زبانه په پوهه کې راځي

مثاله لوحلف الی آخره: که د حقیقت مستعمله لپاره مجاز متعارف وي؛ نو د امام صاحب په نزد په حقیقت باندې عمل کول اولی دي او د صاحبینو په نزد په عموم مجاز باندې عمل کول اولی دي، ددې اصل د وضاحت لپاره مصنف رحمه الله اول مثال بیانوي که حالف داسې حلف وکړي (لا آکل من هذه الحنطة) چې زه به ددې غنمو نه خوراک نه کوم (هذه الحنطة) حقیقي معنی عین حنطة (د غنمو د دانې) خوړل دي او دا مستعمل دی چې خلق یې د اوبو په لوندولو سره خوري او ددې مجازي معنی (ماتضمنه الحنطة) خوړل دي او دا مجازي معنی خو امام صاحب فرمایي چې د حالف حلف ددې حقیقي معنی اکل عین حنطه باندې محمول کولی شي، په دې وجه چې حقیقت مستعمله اصل دی او (ماتضمنه الحنطه) مجاز متعارف خلیفه دی او د اصل په موجودګۍ کې په خلیفه باندې عمل کول جائز نه دي. لهذا اوس که هغه سړی عین غم وخوري؛ نو حانث به وي او که د غنمو ډوډۍ وخوري؛ نو د امام صاحب په نزد به حانث نه وي

صاحبین فرمایي چونکه مجازي معنی د غنمو ډوډۍ مجاز متعارف وي، په دې وجه د حالف حلف به د عموم مجاز په طریق باندې ماتضمنه الحنطة باندې عمل کوو، په دې وجه چې د کلام نه مقصود معنی وي او (ماتضمنه الحنطة) معنی عین د حنطې د معنی نه زبات راجح دی، په دې وجه هغه اشمل دی. لهذا که هغه سړی غنم یا د غنمو ډوډۍ وخوري په دواړو صورتونو کې د صاحبینو په نزد حانث دی.

وکذا لوحلف الخ..: که د حقیقت مستعمله لپاره مجاز متعارف وي؛ نو د امام صاحب رحمه الله په نزد په حقیقت باندې عمل کول اولی دی او د صاحبینو په نزد په عموم مجاز باندې عمل کول اولی دي، ددې اصولو د وضاحت لپاره مصنف رحمه الله دویم مثال بیانوي چې حاصل یې دا دی

---

۱ په یو روایت کې د صاحبینو نه سروي دي چې په عموم مجاز باندې عمل کول اولی دی، ځکه چې دا اشمل دی او په دویم روایت کې دي چې مجاز متعارف باندې عمل کول اولی دی، ځکه چې دا غالب في الاستعمال دی.

که حالف داسې حلف وکړي (لا اشرب من الفرات) اوس به ددې حقیقي معنی (الشرب من الفرات کرعاً) یعنې په فرات باندې خوله لګولو سره اوبه څښل وي. ځکه چې لفظ د "مِنْ" ابتداء غایت لپاره دی چې د هغې تقاضا داده: د څښلو ابتداء د فرات دریاب نه وي او دا هله کیدی شي کله چې په دریاب خوله ولګوي او اوبه وڅښي او دا حقیقي معنی کې مستعمل هم دی چې کلیوال او د صحراء اوسېدونکي په دریاب خوله لګولو سره اوبه څښي او ددې مجازي معنی په لوښي یا لپه وغیره سره د فرات اوبه څښل دي او دا مجازي معنی زیاته مستعمل ده او غالب في الفهم هم ده.

ځکه چې حقیقت مستعمله دی: نو امام صاحب فرمايي چې د حالف حلف (الشرب من الفرات کرعاً) باندې به محمول کولی شي، په دې وجه دا حقیقت مستعمله اصل دی او مجازي معنی فرع ده او د اصل په موجودګۍ کې فرع باندې عمل کول جائز نه دي. لهذا اوس که هغه سړی فرات نه کرعاً اوبه ونه څښي، بلکې اغترافاً يې وڅښي یا په لوښي وغیره په ذریعه وڅښي؛ نو د امام صاحب په نزد به حانث نه وي او که کرعاً يې وڅښي؛ نو حانث به وي

صاحبین فرمایي چې څرنګه مجاز متعارف دی، په دې وجه د حالف حلف به د عموم مجاز په طریق باندې (الشرب من الفرات بأيِّ طريقٍ كان) باندې محمول کولی شي، په دې وجه د کلام نه مقصود معنی وي او د الشرب من الفرات بأيِّ طريقٍ كان معنى الشرب من الفرات کرعاً ته زیات راجع ده، په دې وجه چې اشمل ده. لهذا اوس که هغه سړی د فرات نه کرعاً اغترافاً وغیرهما اوبه وڅښي؛ نو د صاحبینو په نزد به حانث شي.

بحث كون المجاز خلفا عن الحقيقة

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خلفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خلف عَنِ الْحَقِيقَةِ							
بیا مجاز د امام ابوحنیفه په نزد د حقیقت خلیفه دی د لفظ په حق کې او د صاحبینو په نزد حقیقت							
فِي	حَقِّ	الحكمِ	حَتَّى	لَوْ	كَانَتِ	الْحَقِيقَةُ	مُمْكِنَةً فِي نَفْسِهَا
خلیفه دی د حکم په حق کې. په دې وجه که د لفظ حقیقي معنی د خپل ذات په اعتبار سره ممکنه وي.							
إِلَّا	أَنَّهُ	امْتَنَعَ	الْعَمَلُ	بِهَا	لِمَانِعٍ	يُصَارُ	إِلَى الْمَجَازِ وَإِلَّا
مګر د څه مانع له وجې په دې عمل کول ممکن نه وي؛ نو مجاز طرفته به رجوع کولی شي او که د لفظ							
صَارَ	الْكَلَامُ	لَغْواً	وَعِنْدَهُ	يُصَارُ			
معنی حقیقي د خپل ذات په اعتبار سره ممکنه نه وي؛ نو کلام به لغوه شي او د امام ابوحنیفه رحمه الله							

إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمْكِنَةً فِي نَفْسِهَا أَمْثَالُه

به نزد به د مجاز طرفته رجوع كولى شي. كه د حقيقي معنى به اعتبار سره ممكن نه وي. ددې مثال

إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ

دا دى چي كله څوك (مولى) خپل غلام ته ووايي په دې حال كې چې هغه غلام ددې (مولى) نه په عمر

هٰذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ

كې لوى وي چې دا زما زوى دى، نو د صاحبينو په نزد به مجاز ته رجوع نه شي كولى، د حقيقي معنى

الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتّٰى يُعْتَقَ الْعَبْدُ

د محال كېدو له وجې او د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد به مجاز ته رجوع كولى سي، تردې چې هغه غلام آزاد سي

ثم المجاز عند أبي حنيفة الخ: د حقيقت د مستعمله كېدو او د مجاز د متعارف كېدو په صورت كې د امام ابوحنيفه او د صاحبينو په مېنځ كې پورتنى ذكر شوى اختلاف په اصل كې په يو بل اختلافي اصل باندې مبني دى، ولته مصنف رحمه الله د مبني عليه اختلافي اصل بيانوي چې تفصيل يې دا دى

په دې خبره كې خو د ائمه ثلاثه اختلاف دى چې مجاز او حقيقت د لفظ صفتونه دي يعني لفظ هم حقيقت وي او هم مجاز وي او په دې خبره هم اتفاق دى چې مجاز د حقيقت خليفه دى. يعني حقيقت راجح دى. په دې وجه چې د حقيقت د فوت كېدو يا متعذر كېدو نه مهال مجاز ثابت وي او په دې خبره هم اتفاق دى چې د خليفه د ثبوت لپاره د اصل تصور ضروري دى. مګر په دې خبره كې اختلاف دى چې مجاز په كوم اعتبار سره د حقيقت خليفه دى؟ يعني په جهت د خلفيت كې اختلاف دى. د امام اعظم په نزد مجاز د حقيقت خليفه دى د تكلم په حق كې يعني د لفظ په اعتبار سره. يعني د حقيقت تكلم اصل دى او د مجاز تكلم خليفه دى. په دې وجه چې حقيقت او مجاز د لفظ دوه قسمونه دي، نو په خلفيت هم د لفظ په اعتبار سره وي او د صاحبينو په نزد مجاز د حقيقت خليفه دى په اعتبار د حكم سره. په دې وجه د كلام مقصود معنى او حكم وي او لفظ مقصود نه وي بلكې هغه محض ذريعه وي او مقصود په اعتبار سره خليفه جوړول بهتر دى. غير مقصود په اعتبار سره خليفه جوړولو په نسبت نو بيا په خلفيت هم د حكم په اعتبار سره وي، په دې اختلاف باندې به مثال سره څو نه پوه كړې

مثال: د امام صاحب په نزد چونكه خلفيت د لفظ په اعتبار سره دى، په دې وجه هغه فرمايي چې انسان ته (هذا اسدٌ) ويل دا زمرى ته د (هذا اسدٌ) ويلو خليفه دى. حكم د اسديت يعني د (شجاعت) په طرف د خلفيت د ثبوت نه بغير يعني خواه هغه انسان په وصف د بهادرۍ سره

موصوف وي یا نه، (۱) په دې وجه (هذا اسدٌ) دا کلام من حیث المعنی اللغوي او من حیث العربیة صحیح دی، لهذا په دواړو صورتونو (یعني انسان کې وصف د بهادرۍ وي یا نه وي، انسان نه (هذا اسدٌ) ویل. زمري نه د (هذا اسدٌ) ویلو خلیفه بدوي او داسې ویل به صحیح وي او صاحبین فرمایي چې چونکه د کلام نه مقصود معنی او حکم وي. لهذا که په دې سړي کې حکم د اسدیت (بهادري) وموندل شي نو بیا خو به (هذا اسدٌ) ویل خلیفه وي او که په دې سړي کې حکم د اسدیت ونه موندل شي: نو ده ته (هذا اسدٌ) ویل به د (هذا اسدٌ) ویلو خلیفه نه وي بلکې کلام به لغوه ګڼل کیږي

قوله حتی لوکانت الخ: په دې عبارت سره مصنف رحمه الله ثمره د اختلاف بیانوي چې حاصل یې دا دی چې چونکه د صاحبینو په نزد مجاز د حقیقت خلیفه دی په اعتبار د حکم سره. لهذا که د لفظ حقیقي معنی في ذاته ممکنه وي. مګر په دې باندې عمل کول د څه مانع له وجې ممتنع شي بیا خو به د لفظ نه مجازي معنی مراد اخستلی شي. که د حقیقت یعني د لفظ حقیقي معنی في ذاته ممکن نه وي بیا به کلام لغوه وي

د امام صاحب په نزد مجاز چونکه په اعتبار د لفظ سره د حقیقت خلیفه دی، په دې وجه که کلام من حیث المعنی لغةً او من حیث العربیة (یعني د ترکیب نحوي او ترجمه لغوي په اعتبار سره) صحیح وي؛ نو هم به مجازي معنی مراد اخستلی شي، خواه حقیقت في ذاته ممکن وي یا نه وي

الغرض: د امام صاحب په نزد د لفظ مجازي معنی مراد اخستلو لپاره د حقیقت في ذاته ممکن کیدل ضروري نه دي بلکې کلام من حیث العربیت او من حیث المفهوم لغةً صحیح وي؛ نو عاقل بالغ د کلام د لغو کېدو نه د بچ کېدو لپاره د مجاز معنی مراد اخستل جائز دي د صاحبینو په نزد مجازي معنی مراد اخستلو لپاره د حقیقت في ذاته ممکن کېدل ضروري دي، کنه کلام به لغوه شي

قوله مثاله إذا قال: الخ: په دې عبارت سره مصنف رحمه الله د اختلاف ثمره په یو مثال سره واضح کوي چې حاصل یې دا دی یو کس خپل غلام ته ووایي: (هذا ابني) او صورت حال دا وي چې هغه غلام دده نه په عمر کې زیات وي؛ نو د صاحبینو په نزد به کلام لغوه شي، په دې وجه چې حقیقت في ذاته ممکن هم نه دی

۱: بیا د تکلم د صحت په بناء په د (شجاعت) حکم ثابت وي، لکه څنګه چې په حقیقت کې هم د تکلم د صحت په بناء ثابت دی.

امام صاحب فرمايي چې د كلام (هذا ابني) حقيقي معنى اګر چې في ذاته ممكن نه ده. يعني په حقيقت باندې عمل كول ممكن نه دي. ځكه چې دا محاله ده چې د لوى عمر سړي د كم عمر سړي خوى وي، مګر چونكې دا كلام من حيث المعنى او من حيث العربيت صحيح دى. لهذا د عاقل بالغ كلام به نه شي لغوه كولى، بلكې مجازي معنى حريت به مراد اخستلى شي. ګويا هغه ويلي دي (هذا حُرٌّ)

لهذا (هذا ابني) ويلو سره د امام صاحب په نزد به غلام ازاد شي؛ نو چونكه د امام اعظم په نزد مجاز په تكلم كې د حقيقت خليفه دى. په دې وجه امام صاحب په تكلم كې د ترجيح په اعتبار سره كړى دى. يعني كه په حقيقت باندې عمل كول ممكن وي؛ نو تكلم بالحقيقت. تكلم بالمجاز په نسبت اولى او راجح دى. ځكه چې مجاز د حقيقت مزاحم نه وي.

پس كله چې داسې ده نو حقيقت مستعمله د مجاز متعارف نه اولى دى او په دې به عمل كول اولى وي او د صاحبينو په نزد چونكه مجاز د حكم په اعتبار سره د حقيقت خليفه دى. لهذا هغوى په حكم كې د ترجيح اعتبار كړى دى او د مجاز حكم راجح دى د خيل عموم په بناء باندې چې هغه د حقيقت په حكم كې هم شامل دى.

وعَلَى	هٰذَا	يخرج	الحكم	في	قَوْله لَهُ
(د امام ابوحنيفه او صاحبينو) به په دې اختلاف باندې حكم راويستلى شي د ويونكې په دې قول كې					
وَقوله	الجِدَار	هٰذَا	على	أَوْ	ألف عَلَىّ
چې د فلاني سړي په ما باندې يا په دې ديوال باندې زر ۱۰۰۰ روپۍ دي او د ويونكې په دې قول كې					
عَبدِي أَوْ حِمَارِيْ حُرٌّ					
چې زما غلام يا زما خر آزاد دى					

وعلى هذا يخرج الخ: د دانه مصنف رحمه الله د امام اعظم او صاحبينو په مابين كې د جهت خلفيت په باره كې واقع كېدو والا اختلاف باندې مسئله متفرع كوي، هغه اختلاف دا دى چې د لفظ حقيقي معنى في ذاته ممكن وي مګر په حقيقت باندې عمل كول د څه مانع له وجې ممتنع وي؛ نو د صاحبينو په نزد به د لفظ مجازي معنى مراد واخستل شي. ګنه كلام به لغوه شي اودامام صاحب په نزد كه كلام من حيث العربيت اومن حيث المعنى لغةً صحيح وي خواه حقيقت في ذاته ممكن وي يا نه وي. بهر حال په دواړو صورتونو كې به د لفظ نه مجازي معنى مراد اخستلى شي؛ نو په دې اختلافي اصل باندې مصنف رحمه الله دوه مسئلې متفرع كوي

اوله مسئله: که څوك ووايي "له عليّ الفٌ او على هذا الجدار" ددې حقيقي معنی دا ده چې په ما باندې يا په دې ديوال باندې لاعلى التعيين زر روپۍ قرض دي او دا حقيقت في ذاته ممکن نه دی، په دې وجه چې ديوال محل د قرض نه دی. لهذا د صاحبينو په نزد به دا کلام لغو شي. مګر امام صاحب فرمايي چې که حقيقي معنی في ذاته ممکن نه وي مګر کلام من حيث العربية او من حيث المعنى صحيح دی لهذا دا به په مجازي معنی "له على الفٌ" باندې محمول کړي او په مُقِر باندې به زر روپۍ لازمې شي

دويمه مسئله: که څوك ووايي (عبدي او حماري حُرٌ) ددې حقيقي معنی دا ده چې زما غلام يا زما خر لاعلى التعيين آزاد دی؛ نو د صاحبينو په نزد دا کلام لغو دی، په دې وجه چې حقيقت في ذاته ممکن هم نه دی، په دې وجه چې حمار محل د عتق نه دی او امام صاحب فرمايي اګر چې ددې حقيقي معنی في ذاته ممکن نه ده مګر چونکه من حيث المعنى او من حيث العربية صحيح دی، لهذا کلام به لغوه نه وي بلکې دا به په مجازي معنی (عبدي حرٌ) باندې محمول کولی شي او غلام به آزاد شي

وَلَا يلْزم على هٰذَا إذَا قَالَ لامْرَأَته
د امام ابوحنيفه رحمه الله په دې اصل باندې به دا اعتراض نه راځي چې څوك خپلې ښځې ته ووايي:
هَذِه ابْنَتي وَلَهَا نَسَب مَعْرُوف من غَيره حَيْثُ لَاتحرم عَلَيْهِ
دا زما لور ده، مګر دهغه د ښځې نسب مشهور وي او ددې ښځې د خاوند په دې وينا باندې نه حرامېږي
وَلَا يجْعَل ذٰلِك مجَازًا عَن الطَّلَاق سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَرْأَة أَصْغَر سنا
او دا قول به مجازا طلاق نه شي جوړولی، خواه د هغه ښځه د عمر په اعتبار سره د ورېنګي خاوند نه
مِنْهُ أَو كبري لِأَنَّ هٰذَا اللَّفْظ لَو صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ منافيا
کمه وي يا زياته وي، په دې وجه چې ددې لفظ (هذه بنتي) معنی که صحيح شي؛ نو دا معنی به
للنِّكَاح فَيكون منافيا لحكمه هُوَ الطَّلَاق وَلَا اسْتِعَارَة مَعَ وجود التَّنَافِي
د نکاح منافي وي، لهذا حکم د نکاح يعنې طلاق به هم منافي وي او د منافاتو کېدو سره مجاز نه وي.
بِخِلَاف قَوْله هَذَا ابْنى فَإِن الْبُنُوَّة لَا تنَافِي ثُبُوتَ الْملك للْأَب
په خلاف د غلام نه د ويلو د مولی ددې قول چې دا زما څوی دی. ځکه چې څوی کېدل د پلار لپاره
بَل يَثبت الْملك لَهُ ثمَّ يعْتق عَلَيْهِ.
د ملك د ثابتېدو منافي نه وي بلکې د پلار لپاره ملك ثابتوي بيا په هغه آزاد شي.

ويلزم على هذا الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض د امام اعظم په اصل باندې وارديدونکې يو اعتراض او د هغه جواب ورکول دي.

اعتراض: معترض وايي چې د امام صاحب اصل دا دی که کلام من حيث العربية او من حيث المعنى لغةً صحيح وي او په حقيقت باندې عمل کول د څه مانع له وجې ممتنع وي؛ نو د لفظ نه به مجازي معنى مراد اخستلې شي. خواه حقيقت في ذاته ممکن وي يا نه وي؛ نو که څوک خپلې ښځې ته ووايي (هذه بنتي) او صورت حال دا دی چې دده د ښځې نسب د خاوند نه علاوه معروف وي؛ نو چونکه کلام من حيث العربية او من حيث المعنى لغةً صحيح دی، اګر چې حقيقت في ذاته ممکن نه دی (ځکه چې ددې نسب د غير زوج سره معروف دی) لهذا د امام صاحب د اصل مطابق مجازاً (هذه بنتي) سره طلاق مراد اخستل پکار ده او هغه ښځه به خپل خاوند حرامېدل پکار ده، حالانکه د هغه مذهب دا دی چې ښځه خواه په هر عمر کې وي د "هذه بنتي" نه مراد طلاق اخستل نه دي جائز. ګويا امام صاحب په دې مسئله کې خپل بيان شوی اصل مات کړو.

جواب: د جواب نه مخکې به طور د تمهيد يوه ضابطه ذده کړئ. ضابطه دا ده چې د متنافيينو په مينځ کې استعاره نه جاري کيږي. يعنې يو متنافي ويلو سره بل متنافي مراد اخستل جائز نه دي. اوس جواب واوره؛ د جواب حاصل دا دی چې پورتنی اعتراض په امام صاحب باندې نه وارديږي. ځکه که بالفرض د خاوند قول "هذه بنتي" معنى صحيح شي. يعنې د قائل (خاوند) لپاره بنتيت ثابت شي؛ نو بنتيت خو د نکاح سره منافات لري. ځکه چې په قرآن کې دي (حرمت عليکم امهاتکم وبناتکم) په وجه د خپلې لور سره نکاح کول حرام دي.

پس کله چې بنتيت د نکاح سره منافات لري؛ نو بنتيت د حکم نکاح چې طلاق دی د هغه به هم منافي وي او ضابطه دا ده چې د متنافيينو په مينځ کې استعاره نه جاري کيږي. لهذا (هذه بنتي) ويلو سره طلاق نه شي مراد اخستلی.

بخلاف قوله: نه مصنف رحمه الله په تېر شوي جواب باندې د وارد شوي اعتراض جواب کوي.

اعتراض: کله چې ضابطه دا ده چې د متنافيينو په مينځ کې استعاره نه جاري کيږي؛ نو (هذا ابني) ويلو سره (هذا حر) مراد اخستل جائز کېدل نه دي پکار. په دې وجه چې بنوة د ملك متنافي دی، هر کله چې بُنوة د ملك متنافي دی؛ نو بُنوة د حکم ملك يعنې د حريت به هم منافي وي، لهذا بُنوة ويلو سره حريت مراد اخستل جائز نه دي. حالانکه امام اعظم فرمايي چې که څوک خپل غلام (چې په عمر کې د مولى (مالك) نه غټ وي) ته "هذا ابني" ووايي نو هغه غلام به آزاد وي.

جواب حاصل دا چي بُنوة د ملك متنافي نه دي، په دې وجه په حديث شريف کي دي (من ملك ذ رحم محرم منه عتق عليه) کوم سړی چي د خپل محرم رشته دار مالك وي، نو هغه به په هغه باندي آزاديږي. يعني قريبي (نژدې) رشته دار باندي ملك نه ثابتيږي او خوی هم ذي رحم محرم رشته دار دی. لهذا په هغه هم د پلار ملك نه ثابتيږي. اګر چي هغه برقرار نه پاتي کيږي، پس ددې نه معلومه شوه چي بنوة او ملك دواړه جمع کېدی شي او د دواړو په منيځ کي څه منافات نشته. پس کله چي بنوة د ملك منافي نه دي، نو بنوة د ملك يعني حريت منافي هم نه دی. لهذا به "هذا ابني" ويلو سره به د حريت معنی مراد اخستل کيږي

فَصْلٌ فِيْ تَعْرِيْفِ طَرِيْقِ الْاِسْتِعَارَةِ

اِعْلَمْ أَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِيْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ مطرِدَةٌ بطريقين
پوه شه چي بيشکه په احکامو د شريعت کي استعاره په دوه طريقو جاري کيږي. نه دې دوه وو کي
أَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِيْ لِوُجُوْدِ
لومړی طريقه د علت او حکم په مينځ کي اتصال موندلو له وجی وي او دويمه طريقه د سبب
الْاِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُكْمِ
او حکم په مينځ کي د اتصال موندلو له وجی وي

د مصنف په عبارت د پوهيدو نه مخکي په تمهيد باندي خان پوه کړئ!

اتصال: يو لفظ د هغې د حقيقي معنی په ځای په مجازي معنی کي د استعمالولو لپاره ضروري ده چي ددې دواړو معانيو تر مينځ څه مناسبت وي او دې مناسبت ته په اصطلاح کي "اتصال، علاقه يا قرينه" وايي

د اتصال اقسام: بيا د اتصال او علاقي دوه قسمه دي، (۱) اتصال معنوي، (۲) اتصال صوري

اتصال معنوي: د اتصال معنوي مطلب دا دی چي حقيقي معنی او مجازي معنی دواړه په څه داسي معنی کي شريك وي چي د حقيقي معنی سره خاص وي او په حقيقي معنی کي مشهور وي. لکه اسد ويلو سره مجازا "رجل شجاع" مراد اخستل د اتصال معنوی په بناء باندي وي. ځکه چي "حيوان مفترس" او "رجل شجاع" داسي معنی (شجاعت) کي شريك دي چي حقيقي معنی يعني "حيوان مفترس" سره خاص متصل شي د څه قسم مجاورت له وجي. دا رنګه چي مجازي معنی د حقيقي معنی لپاره علت وي يا حقيقي معنی د مجازي لپاره سبب وي يا حقيقي معنی د مجازي لپاره شرط وي. مثلاً غائط ويلو سره مجازاً حدث مراد اخستل د

اتصال صوري په بناء باندې دی، هغه داسې چې غائط نرم ځای ته وایي او د حدث اراده کولو والا هم د نرم او ښکته ځمکې تلاش کوي، په دې وجه مجازاً حدث ته د غائط لفظ ویل کیږي
دا رنګه وریځې ویلو سره باران مراد اخستل هم د اتصال صوري د قبیلې څخه دي، ځکه چې د باران صورة د وریځې سره اتصال وي چې باران د وریځو څخه راځي، مثلاً سماء ویلو سره مجازاً وریځ مراد اخستل هم د اتصال صوري په بناء باندې دي، هغه داسې چې په عرف کې هر پورته شي ته "سماء" ویل کیږي او وریځ هم چونکه پورته وي، په دې وجه مجازاً وریځ ته هم د "سماء" لفظ ویل کیږي، لکه ((او کصیب من السماء)) کې سماء نه مجازاً وریځ مراد ده.

مجاز او استعاره: د اصولیینو په نزد مجاز او استعاره کې څه فرق نشته، دا دواړه یو شی دی

المجاز مستعار والمستعار مجاز:

مجاز: "استعمال اللفظ في غیر ما وضع له لعلاقة بینهما" مجاز د هغه لفظ معنٰی په غیر موضوع له کې استعمالول، د دوی دواړو ترمنځ د څه علاقې له وجې او همدا د استعارې تعریف دی، مګر د اهل معانیو په نزد استعاره د مجاز یو قسم دی، د دې دواړو په مینځ کې نسبت د عموم او خصوص مطلق دی، مجاز اعم مطلق دی او استعاره اخص مطلق دی.

د مجاز تعریف: "استعمال اللفظ في غیر ما وضع له لعلاقة بینهما" مجاز لفظ د معنٰی موضوع له په ځای په معنٰی غیرموضوع له کې استعمالول دي، لکه اسد ویلو سره حیوان مفترس په ځای رجل شجاع مراد اخستل

استعاره: "استعمال اللفظ في غیر ما وضع له لعلاقة التشبیه[1] بینهما" استعاره لفظ د معنٰی موضوع له په ځای په معنٰی غیر موضوع له کې استعمالول چې ددې دواړو په مینځ کې علاقه د تشبیه وي، لکه لفظ د "اسد" د "حیوان مفترس" په ځای د "رجل شجاع" لپاره استعمالول او ددې دواړو په مینځ کې علاقه د تشبیه چې (شجاعت) دی، ددې له وجې

مجاز مرسل: "استعمال اللفظ في غیر ما وضع له لعلاقة غیر تشبیه بینهما"

مجاز مرسل لفظ د معنٰی موضوع له په ځای په معنٰی غیر موضوع له کې استعمالول دي، د دوی په مینځ کې علاقه د غیرتشبیه له وجې، ددې د مثالونو وضاحت په اتصال صوري کې

۱: حاشیه: مصنف علاقه د تشبیه په اتصال معنوي سره تعبیرکړې ده او علاقه غیرتشبیه یې په اتصال صوري تعبیر کړې ده او علاقې د تشبیه پنځه ویشت/۲۵ دي، مثلاً (۱) د حال محل علاقه (۲) د علت معلول علاقه (۳) د ظرف مظروف علاقه (٤) د لازم ملزوم علاقه (٥) د سبب مسبب علاقه (٦) د شرط مشروط علاقه وغیره......

شوی دی، ددې تفصیل نه معلومه شوه چې د اهل معاني په نزد مجازا بتداءً په دوه قسمه دی: (۱) مجاز لغوي (۲) مجاز عقلي

مجاز لغوي: "استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له لعلاقة بينهما" مجاز لغوي لفظ مفرد معنی موضوع له په ځای معنی غیرموضوع له کې استعمالول دي، ددوی په مینځ کې دعلاقې له وجې

مجاز عقلي: "اسناد المسند الی غير ما هو له عند المتكلم" فعل يا معنی د فعل نسبت داسې شي ته کول چې حقیقت کې هغه فعل یا معنی د فعل هغه شي ته منسوب نه وي. لکه (انبت الربيع البقل) ددې په مثال کې انبات په نسبت سره ربيع (موسم بهار) ته شوی. حالانکه په حقیقت کې انبات د ربيع لپاره ثابت نه دی بلکې دا خو يو رباني فعل دی

د مجاز لغوي اقسام: د مجاز لغوي دوه قسمه دي (۱) مستعار (۲) مجاز مرسل

مستعار: "استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له لعلاقة التشبيه بينهما" مستعار هغه لفظ مفرد دی چې د معنی موضوع له په ځای په معنی غير موضوع له کې استعمال شوی وي. د دوی په مینځ کې د علاقې د تشبيه له وجې

مجاز مرسل: استعمال اللفظ المفرد في غير ما وضع له لعلاقة غير تشبيه بينهما. مجاز مرسل لفظ مفرد د معنی موضوع له په ځای په معنی غير موضوع له کې استعمالول دي. د دوی په مینځ کې د علاقې د تشبيه له وجې. ددې تفصيل نه پس اوس مونږ د مصنف عبارت ته راځو

اعلم أن الاستعارة الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې په احکامو (۱) د شريعت کې استعاره په دوه طريقو (۲) سره جاري کيږي لومړی طريقه د علت او حکم په مینځ کې د اتصال موندلو له وجې ده او دویمه طريقه د سبب او حکم په مینځ کې د اتصال موندلو له وجې ده. يعنې په احکامو د شريعت کې استعاره د علت او حکم په مینځ کې جاري کيږي او د سبب او حکم ترمنځ هم جاري کيږي، مګر د علت او حکم په مینځ کې استعاره د جانبينو نه جاري کيږي. يعنې علت ویلو سره حکم هم مراد اخستل کېدی شي او حکم ویلو سره علت هم مراد اخستل کېدی شي، مګر د سبب او حکم په مینځ کې استعاره من جانب واحد جاري کيږي. يعنې سبب ویلو سره حکم مراد اخستل کېدی شي. مګر حکم ویلو سره سبب نه شي مراد اخستی. په دې وجه استعاره کې ضابطه دا ده چې محتاج اليه ویلو سره محتاج مراد اخستل کېدی شي. مګر

۱: احکام د شريعت ویلو سره احکامو د لغت نه احتراز وشو، چې احکامو د لغت کې د مجاز استعمال په پنځه ويشت/۲۵ طريقو سره کيږي.

۲: يعنې د هغوی په نزد د علاقې د غيرتشبيه صرف دوه دي: (۱) د علت او حکم علاقه (۲) د سبب او حکم علاقه.

محتاج ويلو سره محتاج اليه نه شي مراد اخستی کیدی
په دې وجه چې محتاج اليه ملزوم او محتاج لازم وي او استعاره د هغه شي نوم دی چې ملزوم ويلو سره لازم مراد اخستل کيدی شي؛ نو چونکه د علت او حکم په مينځ کې احتياج جانبين نه موندل کيږي چې حکم په خپل وجود کې د علت محتاج وي او علت په خپل مشروعيت کې محتاج وي. په دې وجه ويل کيږي چې که حکم شرعاً متصور وي؛ نو علت به هم مشروع وي او که حکم شرعاً متصور نه وي؛ نو علت به هم مشروع نه وي. مثلاً نکاح علت دی د ملك متعي لپاره. اوس ملك متعه په خپل وجود کې د نکاح محتاج ده او نکاح په خپل مشروعيت کې د ملك متعي محتاج ده. په دې وجه ويل شوي که په څه محل کې ملك متعه شرعاً متصوره وي؛ نو علت (نکاح) به هم مشروع وي او په کوم محل کې چې ملك متعي شرعاً متصور نه وي؛ نو نکاح به هم متصور نه وي. لکه غير محارم چې چونکه دا محل متعي دي؛ لهذا نکاح به هم شرعاً متصور وي او محارم چونکه ملك د متعي نه دي. لهذا نکاح به هم شرعاً متصور نه وي
د سبب او حکم په مينځ کې احتياج منجانب واحد وي چې حکم په خپل وجود کې د سبب محتاج وي، مګر سبب په خپل مشروعيت کې د حکم محتاج نه وي. په دې وجه خواه حکم شرعاً متصور وي يا نه وي سبب به مشروع وي. مثلاً شراء د ملك متعي سبب دی. اوس ملك متعه خواه شرعاً متصور وي يا نه وي، په دواړو صورتونو کې به شراء جائز وي. لکه وينځه چې محل د متعي دی او شراء يې هم جائز ده او اګر چې ملك د متعي متصور نه وي بيا به هم شراء جائز وي، لکه غلام چې محل د ملك متعي نه دی، مګر شراء يې بيا هم جائز ده. اوس يې مناسبت معلوم دی چې د علت او سبب په تعريف او د هغې په مينځ کې فرق دې وضاحت بيان کړی شي

علت: "مايوجب الحكم بنفسه أي بلاواسطة" علت هغه شی دی چې حکم بذاته ثابت کړي، يعنې د حکم په ثابتولو کې د واسطې محتاج نه وي

سبب: "مايكون مفضيا إلى الحكم بواسطة العلة" سبب هغه شی دی چې حکم ته په واسطې د علت رسيږي، يعنې سبب حکم ته په رسيدو کې د واسطې محتاج وي او هغه واسطه علت وي
فرق په مابين د علت او سبب کې (۱) علت د حکم لپاره موضوع وي. په دې وجه علت بغير د څه واسطې نه حکم ثابتوي. مګر سبب د حکم لپاره موضوع نه وي، په دې وجه خو سبب د حکم په ثابتولو کې د څه واسطې محتاج وي. (۲) چونکه علت د حکم لپاره موضوع دی. په دې وجه د حکم نسبت علت طرفته وجوداً او وجوباً وي، يعنې د علت له وجې حکم موجود وي او واجب هم، مثلاً لفظ نکاح افاده د ملك متعي لپاره موضوع ده؛ نو د دې لفظ نکاح طرفته د

ملك متعي وجود او وجوب منسوب وي، يعنې د نكاح له وجې خو د هر چا لپاره ملك متعي ثابت او موجود وي او د نكاح له وجې هم په ښځه باندې د بضعې حواله كول واجب وي او دلته په نكاح او د ملك بضعي په مېنځ كې څه داسې امر نشته چې كوم ته ملك بضعي منسوب وي، مګر د سبب د حكم لپاره موضوع نه ده. په دې وجه د حكم نسبت سبب طرفته نه كيږي، بلكې د حكم نسبت هغه واسطې ته كيږي چې د سبب او حكم په مېنځ كې وي. مثلاً شراء د متعي سبب دى. څكه چې شراء د متعي طرفته مفضي دى او شراء طرفته نه د ملك بضعي وجود منسوب دى، نه ددې وجوب. بلكې د شراء او ملك متعي په مېنځ كې يو بل امر ملك رقبې دى چې كوم طرفته د ملك متعي د وجود وجوب منسوب دى، په دې وجه خو په بعضې صورتونو كې شراء متصور وي. مګر ملك متعي نه متصور كيږي، مثلاً چا خپل رضاعي خور په بيعه واخستل؛ نو دلته شراء موجوده ده. مګر د ملك متعي حصول نه معلومه شوه چې شراء د ملك متعي سبب دى علت نه دى

چونكه علت د حكم لپاره موضوع دى په دې وجه كه حكم شرعاً متصور وي؛ نو علت به هم مشروع وي، مثلاً نكاح د ملك متعي علت دى. اګر كه ملك متعي شرعاً متصور نه وي، لكه محارم چې محل د متعي نه دى، لهذا نكاح به هم مشروع نه وي او كه ملك متعي شرعاً متصور وي، لكه غير محارم چې محل د متعي دي، لهذا نكاح به هم مشروع وي. مګر سبب چونكه د حكم لپاره موضوع دى، په دې وجه كه حكم شرعاً متصور وي يا نه وي سبب به په دواړو صورتونو كې مشروع وي، مثلاً شراء سبب دى د ملك متعي.
كه ملك متعي شرعاً متصور وي بيا به شراء هم جائز وي، لكه د وينځې شراء او كه ملك متعي شرعاً متصور نه وي، لكه په غلام كې چې محل د متعي نشته بيا به شراء هم جائز وي

السبب المحض: د سبب سره د المحض قيد لګولو سره مصنف ﷺ په معنى د علت سره احتراز كول غواړي چې تفصيل يې دا دى: د سبب دوه قسمونه دي (۱) سبب محض (۲) سبب په معنى د علت سره، د سبب محض حكم خو پورته بيان شو چې د سبب محض او حكم په مېنځ كې استعاره د يو طرفته جاري كيږي چې سبب ويلو سره حكم يعنې مسبب مراد اخستل جائز دى، مګر حكم ويلو سره يعنې مسبب سره سبب مراد اخستل جائز نه دي. مګر سبب په معنى د علت حكم دا دى چې سبب په معنى د علت او حكم په مېنځ كې استعاره د جانبينو نه جاري كيږي، يعنې سبب په معنى د علت ويلو سره حكم مراد اخستل هم صحيح دي او حكم ويلو سره سبب مراد اخستل هم صحيح دي او سبب په معنى د علت سره هغه وخت وي كله چې مسبب (يعنې حكم) د سبب سره خاص وي، مثلاً ((اني اراني اعصر خمرا)) كې خمر (حكم) نه مراد انګور (سبب) دي؛ په دې وجه چې شراب نه نچوړيږي بلكې انګور نچوړولى شي، په دې وجه

دلته د خمرا نه مراد انګور دي، مګر دا مسبب د سبب سره خاص دي، ځکه چې د احنافو په نزد خمر هغې ته ویلی شي چې د انګورو نه تیار وي او د انګورو نه علاوه د نورو شیانو نه چې کوم نشه آور مشروبات تیاریږي هغه د احنافو په نزد خمر نه دي، چونکه مسبب (خمر) سبب (انګور) سره خاص دی؛ نو په دې کې هر یو د بل محتاجه شو، پس هر یو محتاج هم وي او محتاج الیه هم، لهذا استعاره هم په دواړو طرفونو کې جاري کیږي

بحث تفريع الأحكام على قسمي الاستعارة

فَالْأَوَّل مِنْهُمَا يُوجب صِحَّة الِاسْتِعَارَة من الطَّرفَيْنِ وَالثَّانِي
په دې دوه طریقو کې لومړی طریقه دواړو طرفونو نه د استعارې صحیح کېدل ثابتوي او دویمه
يُوجب صِحَّتهَا من أحد الطَّرفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَة الْأَصْل للفرع
طریقه یو طرفته د استعارې صحیح کېدل ثابتوي او یو طرفته د اصل استعاره د فرع لپاره ده.
مِثَال الأول فِيمَا إِذا قَالَ إِن ملكت عبدا فَهُوَ
د لومړی طریقې مثال په دې قول کې دی چې کله څوك ووایي چې که زه د غلام مالك شوم؛ نو هغه
حر فَملك نصف العَبْد فَبَاعَهُ ثمَّ ملك النّصْف الآخر
آزاد دی، هغه ویونکی د نیم غلام مالك شو بیا یې هغه نیم خرخ کړو؛ نو بیا هغه د نور نیم مالك شو؛
لم يعْتق إِذْ لم يجْتَمع فِي ملكه كل العَبْد وَلَو قَالَ
نو نور نیم به آزاد نه وي، په دې وجه چې د هغه په ملك کې پوره غلام نه دی جمع شوی او که هغه ووایي
إِن اشْتريت عبدا فَهُوَ حر فَاشْترى نصف العَبْد فَبَاعَهُ ثمَّ
چې که ما غلام واخستو؛ نو هغه آزاد دی، پس هغه نیم غلام واخستو بیا یې هغه نیم خرخ کړو بیا یې
اشْترى النّصْف الآخر عتق النّصْف الثَّانِي وَلَو عَنى بِالْملكِ الشِّرَاء
هغه بل نیم واخستو؛ نو دا دویم به آزاد شي او که چیرې ویونکی د ملك نه شراء مراد اخستلی وي
أَو بِالشِّرَاءِ الْملك صحت نِيَّته بطرِيق الْمجَاز لِأَن
یا د شراء نه ملك مراد اخستلی وي؛ نو د هغه نیت به په طریقه د مجاز سره صحیح وي، په دې وجه
الشِّرَاء عِلّة الْملك وَالْملك حكمه فعمت الِاسْتِعَارَة بَين الْعلَّة والمعلول من الطَّرفَيْنِ
چې شراء د ملك علت دی او ملك د هغه حکم دی، استعاره د علت او معلول دواړو په مینځ کې عامه

إلا إنه	فيما	يكون	تخفيفا	في	حقه
شوه، مګر په کوم صورت کې چې د ويونکي په حق کې تخفيف او فايده وي (په دې صورت کې)					

لَا	يصدق	فِي	حق	الْقَضَاء	خَاصَّة	لِمَعْنى	التُّهمَة	لَا لعدم
خاص طور باندې د قضاء ويونکې تصديق به د تهمت د معانی له وجې نه کيږي، په دې وجه چې								

صِحَة	الِاسْتِعَارَة	وَمِثَال	الثَّانِي	إِذا	قَالَ	لامْرَأَته	حررتك
استعاره صحيح نه ده او د دويمې طريقې مثال دا دی چې کله څوک خپلې ښځې ته ووايي مانه آزاده							

وَنوى	بِهِ	الطَّلَاق	يَصح	لِأَن	التَّحْرِير
کړې او په دې ويلو سره د طلاق نيت وکړي؛ نو د هغه نيت به صحيح وی، په دې وجه چې آزادول					

بحقيقته	يُوجب	زَوَال	ملك	الْبضْع	بِوَاسِطَة	زَوَال	ملك الرَّقَبَة
د خپل حقيقي معنی په اعتبار سره د بضعې ملک ثابتوي د ملک رقبې د زوال په واسطې سره،							

فَكَانَ	سَببا	محضا	لزوَال	ملك	الْمُتْعَة	فَجَاز	أَن يستعار
پس آزادول د متعې د ملک د زوال لپاره سبب محض دی؛ نو جائز به وي چې (د آزادولو لفظ) د هغې							

عَن	الطَّلَاق	الَّذِي	هُوَ	مزيل	لملك	الْمُتْعَة.
د	طلاق نه به مجاز جوړولی	شي	چې د	متعې	ملک	زائله کوي

مثال الاول الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د علت او حکم په مينځ کې د استعارې جاري کېدو مثال بيانوي. د مثال نه مخکې مصنف رحمه الله تمهيد بيانوي. د دې تمهيد نه مقصود د ملک او شرا، په مينځ کې تفاوت بيانوي

تمهيد: د تمهيد حاصل دا دی چې که څوک ووايي "ان ملکتُ عبدًا فهو حرٌّ" کچيرې زه د غلام مالک شوم؛ نو هغه آزاد دی بيا هغه سړی د نيم غلام مالک جوړ شو. بيا يې هغه نيم خرڅ کړو بيا د بل نيم مالک شو؛ نو هغه دويم به نه آزاديږي

دغه رنګه که يو کس ووايي (ان اشتريت عبدا فهو حر) کچيرې زه غلام واخلم نو هغه آزاد دی بيا هغه سړی د نيم غلام مالک شو بيا يې هغه نيم غلام خرڅ کړو، بيا يې بل نيم غلام واخستو؛ نو دا بل نيم به په دې آزاد شي. وجه د فرق يې دا ده چې عرفًا څه شي باندې د ملک متحقق کېدو لپاره د مملوکه شي ټول اجزاء په يو وخت د مالک په ملک کې جمع کېدل ضروري دي. څکه که څوک پنځوس روپۍ جمع کولو سره هغه خرج کړي؛ نو بيا نورو

پنځوسو روپو ګڼلو سره هغه د سلو روپو مالك نه شي ګڼلى، هر كله چې د شراء د متحقق كېدو لپاره د مشتري شي ټول اجزاء په يو وخت كې د مشتري په ملك كې كېدل ضروري نه دي، دارنګه كه څوك څه شى په متفرق طور باندې واخلي بيا يې خرڅ كړي، (مثلاًيو سل غنم اخستو سره يې خرڅ كړي) نو هغه به د سلو منو غنمو اخستونكى ګڼلى شي

قوله ولو علّق بالملك الشراء: ددې تمهيد نه پس مصنف رحمه الله فرمايي چې كه حالف د شراء نه ملك او د ملك نه شراء مراد اخستل په طريقه د مجاز اخلي؛ نو صحيح ده، ځكه چې شراء د ملك لپاره علت دى او ملك د شراء لپاره حكم دى، شراء د ملك لپاره په دې وجه علت دى چې شراء بغير د څه واسطې نه ملك ثابتوي، پس چونكه د شراء او ملك په مينځ كې د عليّت او معلوليّت علاقه موندلى شي، لهذا په دې كې استعاره د جانبينو نه جاري كېږي، لهذا شراء ويلو سره ملك هم مراد اخستى شي او ملك ويلو سره شراء هم مراد اخستى شي. لهذا اوس كه څوك ووايي (ان ملكت عبدا فهو حرّ) او د ملك نه شراء مراد واخلي بيا هغه د نيم غلام مالك شي، د اخيستلو سره يې بيا خرڅ كړي بيا تر دې وروسته د دويم نيم غلام مالك شي؛ نو هغه به په ده باندې آزاد شي، په دې وجه چې د ملك نه شراء مراد ده او شراء د پوره غلام متحقق شوه او كه څوك (ان اشتريت عبداً فهو حر) ووايي او د شراء نه ملك مراد واخلي بيا نيم غلام واخلي او بيا يې خرڅ كړي بيا دويم نيم واخلي؛ نو هغه په ده نه آزاديږي، په دې وجه چې د شراء نه ملك مراد دى او پوره غلام دده په ملك كې نه دى جمع شوى، هر كله چې په څه شي باندې د ملك متحقق كېدو لپاره د شي مملوكه ټول اجزاء په يو وخت كې د مالك سره جمع كېدل ضروري دي، د شرط د نه متحقق كېدلو په بناء به په ده باندې آزاد نه وي

الا انه فيما يكون تخفيفاً الخ: دلته مصنف رحمه الله د يو اعتراض جواب كوي

د اعتراض: حاصل دا دى چې كله شراء او ملك په مينځ كې استعاره د طرفينو نه جاري كېږي، لهذا كه څوك ووايي (ان اشتريت عبدا فهو حر) او د شراء نه ملك مراد واخلي؛ نو قضاء دده تصديق كول پكار دي او د نيم غلام آزاد يدل نه دي پكار. حالانكه قضاءً به دده تصديق نه شي كولى بلكې قاضي به د نيم غلام د آزاديدو حكم كوي؛ نو ددې نه پته لګيږي چې علت ويلو سره معلول مراد اخستل صحيح نه دي

جواب: (ان اشتريت عبدا فهو حرّ) ويلو سره د شراء نه ملك مراد اخستلو په صورت كې قضاءً ددې تصديق په دې وجه نه شي كولى چې د علت په ويلو سره مجازاً معلول مراد اخستل جائز نه دي، بلكې دا تصديق نه كول د معنى د تهمت له وجې دي، يعني شراء ويلو سره ملك مراد اخستلو په صورت كې د حالف فايده ده چې دويم نيم غلام به آزاد نه وي او كه د شراء نه شراء مراد هم وي؛ نو دويم نيم غلام به آزاد شي، چونكه شراء ويلو سره د ملك مراد اخستلو په

صورت کې د قائل نفع ده؛ نو ددې معنی تهمت په بناء قضاً ددې تصدیق نه شي کولی، خو دیانةً فیما بینه وبین الله به ددې تصدیق کولی شي ځکه چې د علت ویلو سره حکم مراد اخستل دي او دا صحیح دی او دیانةً ددې تصدیق کول ددې خبرې واضح دلیل دی چې استعاره د علت او معلول په مینځ کې د جانبینو څخه نه جاري کیږي

ومثال الثاني الخ: ددې عبارت نه د مصنف غرض د سبب او حکم ترمنځ د استعارې جاري کېدو مثال بیانوي چې سبب ویلو سره مجازاً حکم مراد اخستل صحیح دي. مګر حکم ویلو سره سبب مراد اخستل جائز نه دي. د مثال حاصل دا دی چې که څوک خپلې ښځې ته ووایي چې (حررتك) او په دې سره د طلاق نیت وکړي؛ نو دا نیت صحیح دی. په دې وجه چې د تحریر علت دا دی چې زوال د ملك رقبې لپاره او زوال د ملك رقبې په واسطې سره زوال د ملك متعې طرف ته مفضي دی ګویا چې تحریر سبب دی او زوال د ملك متعې حکم دی او سبب ویلو سره حکم مراد اخستلی شي. لهذا (حررتك) ویلو سره طلاق مراد اخستلی شي. لهذا که قائل په (حررتك) سره د طلاق نیت وکړي؛ نو طلاق بائن به واقع کیږي

وَلَا يُقَالُ لَوْ جعل مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ
او دا اعتراض دې ونکړی شي چې که لفظ تحریر (ازادي) د طلاق نه مجاز جوړ کړی شي؛ نو ضروري ده
أَن يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا كَصَرِيحِ الطَّلَاقِ
چې ددې واقع کېدونکی طلاق به رجعي وي، لکه څنګه چې صریح لفظ د طلاق (سره واقع کېدونکی
لِأَنَّا نَقُولُ لَا نجعله مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ
طلاق رجعي وي)؛ په دې وجه چې مونږ وایو لفظ د تحریر د طلاق نه مجاز نه دی، بلکې ددې نه مجاز
عَنِ المزيل لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ وَذٰلِكَ فِي الْبَائِنِ إِذِ الرَّجْعِيُّ
دی چې د ملك متعې زائله کونکې دی او د ملك متعې زوال په طلاق بائن کې دی، په دې وجه
لَا يزيل مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا.
طلاق رجعي زمونږ په نزد د ملك متعې زائله کونکی نه دی

ولا يقال لو جعل الخ: دلته مصنف رحمه الله یو بل اعتراض او جواب نقل کوي

د اعتراض: حاصل دا دی چې هغوی ویلي لفظ د (حررتك) د طلاق نه مجاز دی، ګویا د هغوی په نزد دا (حررتك) د (انت طالق) قائم مقام دی او اصول دا دي چې کوم حکم اصل او منوب عنه وي هغه حکم د قائم مقام وي؛ نو کله چې د (انت طالق) نه طلاق رجعي واقع کیږي؛ نو دغه

شان خليفه او قائم مقام (حررتك) سره هم طلاق واقع کېدل پکار دي. حالانکه د هغوی په نزد (حررتك) سره طلاق بائن واقع کيږي

د جواب: حاصل دا دی چې موئږ لفظ د (حررتك) د طلاق نه مجاز نه دی جوړ کړی بلکې مزيل د ملك متعي نه مو مجاز ګرځولی دی او مزيل د ملك متعي د طلاق بائن وي نه چې طلاق رجعي، په دې وجه زموږ په نزد طلاق رجعي ملك متعي نه زائله کوي، پس چونکه لفظ (حررتك) مزيل د ملك متعي نه مجاز دی او مزيل د ملك متعي طلاق بائن وي، په دې وجه (حررتك) نه مجازاً طلاق مراد اخستلو په صورت کې طلاق بائن واقع کيږي

وَلَوْ قَالَ لِأَمَتِهِ طَلَقتكِ وَنَوي بِهِ
او که چيرې څوك خپلې وينځې ته ووايي چې ماتانه طلاق درکړی دی او ددې قول نه يې د هغې
التَّحْرِير لَا يَصِح لِأَن الْأَصْل جَازَ أَن يثبت بِهِ الْفَرْع
د آزادولو نيت کړی وي؛ نو دا نيت به صحيح نه وي. په اصل سره جائز دی چې فرع ثابت شي
وَأَمَّا الْفَرْع فَلَا يجوز أَن يثبت بِهِ الْأَصْل وعَلى هٰذَا نَقُول ينْعَقِد النِّكَاح بِلَفْظِ
او فرعې سره جائز نه دی چې اصل ثابت شي او ددې اصولو په بناء موئږ وايو چې نکاح په لفظ
الْهِبَة وَالتَّمْلِيكِ وَالْبيعِ لِأَنَّ الْهِبَة بِحَقِيقَتِهَا توجِب مِلك الرَّقَبَة وَمِلك الرَّقَبَة
د هبې، تمليك او بيع سره منعقد کيږي، نه دې وجه چې هبه د حقيقي معنی په اعتبار سره ملك رقبې
يُوجِب مِلك الْمُتْعَة فِي الْآمَاءِ فَكَانَتِ الْهِبَة سَبَباً مَحْضاً لِثُبُوتِ مِلكِ الْمُتْعَة
ثابتوي او ملك رقبي په وينځو کې ملك متعي ثابتوي. پس لفظ هبه د ملك متعي د ثبوت لپاره سبب
فَجَاز أَن يستعار عَنِ النِّكَاحِ وَكَذٰلِكَ لفظ التَّمْلِيكِ وَالْبيع
محض شو، لهذا جائز دی چې لفظ هبه د نکاح نه مجاز جوړ کړی شي او دغه شان لفظ د تمليك
لَا ينعكس حَتّٰى لَا ينْعَقِد البيع وَالْهِبَة بِلَفْظِ النِّكَاحِ.
او لفظ د بيع دی او ددې برعکس به نه وي، په دې وجه به بيع او هبه په لفظ د نکاح سره منعقد نه وي.

ولو قال لأمته الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله مقصد د طريق ثاني دويم مثال بيانول دي. طريق ثاني دا وو چې سبب ويلو سره حکم مراد اخستل صحيح دي؛ خو حکم ويلو سره سبب مراد اخستل صحيح نه دي، د مثال حاصل دا دی چې که مولی خپلې وينځې ته (طلقتك) ووايي او په دې الفاظو سره د ازادی نيت وکړي؛ نو وينځه به نه آزاديږي، ځکه چې لفظ

تحرير د زوال ملك رقبي لپاره علت دی او د زوال ملك رقبي په واسطې سره زوال د ملك متعي طرفته مفضي دی؛ نو تحرير سبب دی او زوال د ملك متعي (يعني طلاق) مسبب دی؛ نو سبب ويلو سره مسبب مراد اخستلی شي، مگر سبب ويلو سره سبب مراد نه شي اخستی، لهذا طلاق ويلو سره تحرير مراد نه شي اخستی، په نورو الفاظو سره به داسې ووايو: سبب اصل دی او مسبب فرع ده، اصل ويلو سره فرع مراد اخستی شي، مگر فرع ويلو سره اصل مراد نه شي اخستی، لهذا طلاق ويلو سره ازادي مراد نه شي اخستی

قوله وعلى هذا قلنا الخ: دلته د مصنف غرض په طريق ثاني کې په صحت د استعاره باندې يوه مسئله متفرع کول دي. هغه اصول دا دي چې سبب ويلو سره مسبب مراد اخستل دي، مگر حکم ويلو سره سبب مراد نه شي اخيستلی، ددې اصولو په بناء موږ وايو چې په لفظ د هبې، بيعې او لفظ د تمليك سره نکاح منعقد کيږي، يعنې که ښځه د دوه گواهانو په موجودگۍ کې سړي ته ووايي (ملكتك نفسي) يعنې ما ته د خپل ځان مالکه کړې يا داسې ووايي چې (وهبت لك نفسي) ما خپل ځان تا ته هبه کړو يا داسې ووايي چې (بعت منك نفسي) ما خپل ځان په تا خرڅ کړو او سړی په جواب کې ووايي چې (قبلت) نو په دې سره به نکاح منعقد شي. په دې وجه چې لفظ هبه موضوع ده (يعني علت دی) د ثبوت د ملك رقبي لپاره او ثبوت د ملك رقبي دا علت دی د ثبوت ملك متعي لپاره، گويا چې لفظ هبه د ثبوت ملك رقبي په واسطه د ثبوت ملك متعي طرفته مفضي دی؛ نو لفظ هبه سبب محض دی او ثبوت د ملك متعي (نکاح) مسبب او حکم دی او ضابطه دا ده چې سبب ويلو سره مسبب مراد اخستی شي. لهذا لفظ هبې سره به نکاح منعقده شي، دغه شان لفظ تمليك موضوع (علت) دی د ثبوت ملك رقبي لپاره او ثبوت ملك رقبي علت دی د ثبوت ملك متعي لپاره، گويا چې تمليك د ثبوت ملك رقبي په واسطې سره د ثبوت ملك متعي طرفته مفضي دی؛ نو لفظ تمليك سبب محض شو او ثبوت ملك متعي (نکاح) مسبب او حکم شو او اصول دا دي چې: سبب وويل شي؛ نو مسبب مراد اخستی شي، لهذا په لفظ د تمليك سره به نکاح منعقد شي

دغه شان لفظ بيع موضوع (علت) دی د ثبوت ملك رقبي لپاره او ثبوت د ملك رقبي علت دی د ثبوت ملك متعي لپاره گويا چې لفظ بيع ثبوت ملك رقبي په واسطه ثبوت ملك متعي طرفته مفضي دی؛ نو لفظ بيع سبب محض شو او ثبوت ملك متعي (نکاح) مسبب او حکم شو او اصول دا دي چې سبب ويلو سره مسبب مراد اخستی شي، لهذا په لفظ بيع سره به نکاح نه منعقد کيږي

دغه رنگه لفظ بيع موضوع (علت) دی د ثبوت ملك رقبي لپاره او ثبوت ملك رقبي علت دی د ثبوت ملك متعي لپاره، گويا چې لفظ بيع د ثبوت ملك رقبي په واسطه د ثبوت ملك متعي طرفته مفضي دی؛ نو لفظ بيع سبب محض شو او ثبوت ملك متعي (نکاح) مسبب او حکم شو

او اصول دا دي چې سبب ويلو سره مسبب مراد اخستی شي، لهذا لفظ بيع سره به نکاح منعقد شي.

ولاينعكس الخ: مګر چونکې مسبب ويلو سره سبب مراد نه شي اخستلی، لهذا لفظ نکاح سره بيع او هبه نه منعقد کيږي، يعني که څوك چاته داسې ووايي چې ماخپله وينځه تاته په نکاح درکړه او په دې سره هبه يا بيع مراد اخلي؛ نو دا مراد اخستل صحيح نه دي

ثُمَّ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ يكون الْمحل مُتَعَيّنا لِنَوْعٍ مِن الْمجَاز لَا يحْتَاج فِيهِ
بيا به هرهغه ځای کې چېرته چې د مجاز يوه معنى متعينه وي؛ نو په دې ځای کې د مجازي معنى
إِلَى النِّيَّة لَا يُقَال ولما كَانَ إِمْكَان الْحَقِيقَة شرطاً لِصِحَّة الْمجَازِ عِنْدهمَا
اخستلو لپاره به، د نيت ضرورت نه وي او دا اعتراض به نه شي کولی چې د صاحبينو په نزد د مجاز
كَيْفَ يُصَار إِلَى الْمجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ
د صحيح کېدو لپاره د حقيقت ممکن کېدل شرط دي؛ نو څنګه به د مجاز طرفته رجوع کولی شي
بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ أَن تمْلِيك الْحرَّةِ بِالْبيعِ وَالْهِبَة
په لفظ د هبې سره د نکاح په صورت کې، حالانکه په لفظ بيع او هبې سره د آزادې ښځې مالك کېدل
محَالٌ لِأَنَا نقُول ذٰلِك مُمكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ
محال دي، په دې وجه موږ وايو چې په لفظ د هبې سره د آزادې ښځې مالك جوړېدل في الجمله
بِأَن اِرْتَدَّت وَلَحِقت بِدارِ الْحَرْبِ ثمَّ
ممکن دي، داسې چې هغه آزاده ښځه که مرتده شي او د کافرو ملك (دار الحرب) ته لاړه شي بيا هغه
سبيت وَصَارَ هٰذَا نَظِيْرُ مَسِّ السَّمَاءِ
ګرفتاره شي او دا (د آزادې ښځې هبې مالك جوړېدل) آسمان ته د لاس لګولو په څېر دي، او ددې
وَاَخَوَاتِه.
په شان نورو مسئلو مثال به جوړ شي

ثم في كل موضع الخ: ددې عبارت نه د مصنف رحمه الله غرض يوه ضابطه بيانول دي

ضابطه: دا ده هر هغه محل چې د څه خاص مجازي معنى لپاره متعين وي؛ نو په دې کې مجازي معنى مراد اخستلو لپاره د څه نيت ضرورت نه وي، مثلاً که څوك چا آزادې پېرد‌ی

ښځې ته ووايي (ملکيني نفسك) او هغه په جواب کې ووايي (ملکتك نفسي) نو ددې نه به مجازًا نکاح مراد اخستلی شي او ددې لفظ تمليك نه مجازي معنٰی يعني نکاح مراد اخستلو لپاره د څه قسم نيت کولو ضرورت نشته، ددې لپاره چې لفظ د تمليك حقيقي معنٰی (تمليك حرة) ممکن نه ده چې آزاده ښځه د خپل ځان څوك مالك نه شي جوړولی او نه څوك ددې مالك جوړېدی شي؛ نو مجازي معنٰی به پخپله متعين شي او د تعيين لپاره به نيت شرط نه وي، په دې وجه چې هغه خو په محتملو شيانو کې د يو د تعيين لپاره وي، کله چې دلته مذکوره پورته صورت کې حقيقي معنٰی د متعذر کېدو په بناء باندې د تعيين د مجازي معنٰی نه مخکې ومونډل شي، لهذا د تعيين لپاره به د نيت ضرورت نه وي، لهذا په دې محل کې به کوم چې کې مجازي معنٰی متعين وي د نيت ضرورت نشته.

لايقال لما كان الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د ماقبل عبارت نه په صاحبينو باندې يو اعتراض او د هغې جواب ورکوي، د اعتراض نه مخکې هغه اصول مستحضر کړئ!

اصول: دا وو چې د صاحبينو په نزد د مجاز د صحيح کېدو لپاره حقيقت في ذاتها ممکن کېدل شرط دی، يعني ددې حقيقت في ذاتها ممکن وي، مگر د څه مانع په بناء باندې په دې عمل کول ممتنع شي؛ نو په مجاز باندې به عمل کولی شي او که حقيقت في ذاتها ممکن نه وي؛ نو مجازي معنٰی به مراد نه شي اخستلی بلکې کلام به لغو شي.

د اعتراض: حاصل دا دی چې ذکر شوې پورتني مثال کې تاسو ووېل که څوك آزادې ښځې ته ووايي (ملکيني نفسك) او هغه په جواب کې (ملکتك نفسي) ووايي؛ نو په دې سره به نکاح منعقد شي او د مجازي معنٰی مراد اخستلو ضرورت به نه وي، په دې وجه چې د لفظ تمليك حقيقي معنٰی (تمليك حرة) في ذاتها ممکن نه ده؛ نو معترض اعتراض کوي چې کله حقيقت في ذاتها ممکن نه دی؛ نو مجازي معنٰی نکاح مراد نه دې اخستل پکار، بلکې کلام لغوه کېدل پکار دي، په دې وجه چې ستاسو (صاحبينو) په نزد مجازي معنٰی مراد اخستلو لپاره حقيقت في ذاتها ممکن کېدل ضروري دي، حالانکه تاسو د حقيقت في ذاتها ممکن کېدو باوجود مجازي معنٰی نکاح مراد اخلئ!

د جواب: حاصل دا دی چې مجازي معنٰی مراد اخستلو لپاره د حقيقت في الجمله ممکن کېدل کافي دي، په دې مثال کې حقيقت في الجمله ممکن دی

په دې صورت کې چې هغه حره مرتده کېدو سره دارالحرب ته لاړه شي او د مسلمانانو په قيد کې راشي؛ نو هغه به د مسلمانانو لپاره مملوکه وي او اوس به ددې حقيقي معنٰی ممکن وي؛ نو چونکه حقيقت في الجمله ممکن دی، لهذا ددې نه مجازي معنٰی مراد اخستل صحيح دي.

هذا نظير مس السماء الخ: دلته د مصنف رحمه الله غرض د مخکيني جواب توضيح بالنظير کړي چې د هغې حاصل دا دی کله چې څوك قسم وخوري چې (زه به ضرور آسمان مس کوم) (زه به د کاڼي نه سره زر جوړوم) يا (زه به په هوا کې الوزم) نو ددې په شان نورو صورتونو کې به حالف (قسم کوونکی) قسم خوړو سره حانث کېږي او په هغه به کفاره واجبيږي، حالانکه د وجوب کفارې لپاره د محلوف عليه ممکن کېدل شرط دي او که محلوف عليه ممکن نه وي؛ نو حالف به نه حانث کېږي او نه به په هغه باندې کفاره واجبيږي، مګر چونکه په پورتنيو صورتونو کې به په قسمونو باندې عمل کول في الجمله ممکن وي، په دې طور چې که کرامةً حالف آسمان مسه کړي يا د کاڼي نه سره زر جوړ کړي يا په هوا کې والوځي، لهذا ددې في الجمله امکان اعتبار کولو سره به دا حکم ولګول شي چې پورتنيو مذکوره قسمونو کې حالف فوراً حانث شو او په هغه کفاره هم واجب شوه؛ نو څنګه چې په مذکوره قسمونو کې في الجمله د امکان اعتبار وکړی شو؛ نو دغسې ستا په معترض فيه مسئله کې هم في الجمله د امکان اعتبار وکړی شو او مجازاً نکاح مردود شوه

الغرض د کفارې د وجوب لپاره چې څنګه في الجمله امکان هم کافي دی، دغه شان مجازي معنی مراد اخستو لپاره د صاحبينو په نزد د حقيقت في الجمله امکان هم کافي دی.

فَصلٌ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَة

دا فصل د صريح او کنايې په بيان کې دی

الصَّرِيحُ لفظٌ يكونُ المُرَادُ بِهِ ظَاهِراً كَقَوْلِه بِعْتُ واشتريتُ
صريح هغه لفظ دی چې مراد يې واضح وي، لکه دهغه قول چې ما خرڅ کړو او ما واخستو او ددې په شان
وَأَمْثَالُه وَحكمُه أَنَّهُ يُوجِبُ ثُبُوت مَعْنَاهُ بِأَيِّ
د نورو صريحو الفاظو حکم دادی چې هغه په خپله معنی کې ثبوت واجبوي، خواه هغه په کومه طريقه
طَرِيق كَانَ مِن إِخْبَارٍ أَو نعتٍ أَو نِدَاءٍ
هم (په کلام کې راغلی) وي، يعنې خبر جوړېدو سره وي، يا صفت جوړېدو سره وي يا منادی واقع
وَمن حكمه أنه يَسْتَغْنِي عَن النِّيَّة وعَلى هٰذَا
شوی وي، او د صريح حکم دا هم دی چې د هغه نيت ته به نه کتل کيږي او د (صريح) د دې (حکم) په بناء
قُلْنَا إِذَا قَالَ لامْرَأَته أَنْتِ طَالِق أَو طَلقتك
موږ احنافو ويلي چې کله څوك (خاوند) خپلې ښځې ته ووايي چې: ته طلاقه يې يا ما تانه طلاق

أو يَا طَالِق يَقع الطَّلَاق نوى بِهِ الطَّلَاق
درکړی دی یا اې طلاقې! نو طلاق واقع شو، برابره خبره ده چې (خاوند) په دې لفظ سره د طلاق نیت کړی
أو لمْ ينو وكَذَا لَو قَالَ لعَبْدِهِ أَنْت حُرٌّ
وي یا یې نیت نه وي کړی او دغه شان که څوک خپل غلام ته ووایي چې ته آزاد یې یا ما ته آزاد کړی
أو حررتُكَ أَوْ يَا حُرٌّ
یې یا اې آزاده! (نو غلام آزاد به شي، برابره خبره ده چې د ازادۍ نیت یې کړی وي یا یې نه وي کړی)

د استعمال في المعنى په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دي:

(١) حقیقت (٢) مجاز (٣) صریح (٤) کنایه

په مخکیني فصل کې مصنف رحمه الله د حقیقت او مجاز تفصیل بیان کړی دی، او س په دې فصل کې د صریح او کنایې بیان کوي

د صریح تعریف: د صریح لغوي معنی د ظاهر او واضح ده او بعضې علماوو فرمایلي دي چې د صریح لغوي معنی خالص ده، ځکه چې صریح د نورو احتمالاتو څخه پاك او خالص وي او په اصطلاح کې د صریح تعریف داسې کولی شي (الصریح کل لفظ یکون المراد به ظاهرا) یعنې صریح هر هغه لفظ دی چې مراد یې ظاهر وي، لکه (بعت واشتریت او حررتك) چې د دې مراد واضح دی.

وحکمه انه یوجب الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د صریح حکم بیانول دي

د صریح حکم: دا دی چې دا د خپلې معنی ثبوت واجبوي په کومه طریقه چې وي، خواه د خبر په طریقې سره وي یا د نعت په طریقې سره وي یا د نداء په طریقې سره وي، په دریو واړو صورتونو کې د خپلې معنی ثبوت واجبوي او د دې معنی ثابتېدو سره پاتې کېږي او د صریح حکم دا دی چې د خپلې معنی په ثابتولو کې نیت ته ضرورت نه لري، یعنې متکلم خواه نیت وکړي یا یې ونه کړي د صریح معنی ثابته وي، تردې چې که چا د سبحان الله ویلو اراده وکړه مګر بلا اختیاره یې د ژبې نه ووتل انت حرة، یا یې انت طالق وویل؛ نو عتق او طلاق به واقع شي، اګر چې هغه د عتق او طلاق نیت نه وي کړی، د دې وجه دا ده چې صریح ظاهر المراد وي او بل څه احتمال نه لري او د نیت ضرورت خو په دې وجه پېښیږي چې معنی مراده یې د نورو احتمالاتو نه ممتاز کولی شي، پس کله چې په صریح کې بل څه احتمال نه وي؛ نو د نیت ضرورت به هم نه وي

وعلی هذا قلنا الخ: د لته مصنف رحمه الله د صریح په حکم دوه مسئلې متفرع کوي

۱ **مسئله:** په دې اصولو چې د صريح معنى ثابته وي او هغه د نيت نه مستغني وي، خواه متكلم نيت وكړي يا يې ونه كړي. مونږ وايو چې كله خاوند خپلې ښځې ته په صورت د نعت كې (انتِ طالقٌ) ووايي يا په صورت د خبر كې (طلقتكِ) ووايي يا په صورت د نداء كې (ياطالقُ) ووايي، په ټولو صورتونو كې به طلاق واقع شي، خواه خاوند په دې سره د طلاق نيت كړى وي يا نه. په دې وجه چې لفظ د طلاق په باب د طلاق كې صريح دى او دى د خپلې معنى ثبوت واجبوي

۲ **مسئله:** په دې اصولو چې د صريح معنى ثابته وي، خواه متكلم ددې معنى نيت كړى وي يا يې نه وي كړى. مونږ وايو چې كه مولى خپل غلام ته په صورت د نعت كې ووايي (انت حر) يا په صورت د خبر كې (حررتك) ووايي يا په صورت د نداء كې (ياحر) ووايي، چونكه لفظ د حر په باب د تحرير كې صريح دى او دى د خپلې معنى ثبوت واجبوي؛ نو په درې واړو صورتونو كې به غلام آزاد شي، خواه مولى د ازادۍ نيت كړى وي يا يې نه وي كړى

وَعَلى هٰذَا قُلْنَا إِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ
او د (صريح) ددې (حكم) په بناء باندې مونږ (احنافو) ويلي دي چې بېشكه تيمم د كامل طهارت فايده
لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى {وَلٰكِن يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ} صَرِيحٌ
وركوي، په دې وجه چې د الله تعالى فرمان (ولكن...) (مګر الله تعالى تاسو پاكوي) د تيمم په ذريعه
فِي حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا
د طهارت په حاصلېدو كې صريح دى او امام شافعي رحمه الله په تيمم كې دوه قوله لري يو دا دى
أَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ
چې تيمم طهارت ضروريه دى او بل دا چې تيمم د طهارت نه وتلى دى، بلكې هغه حدث (د بې اودسۍ)
لِلْحَدَثِ وَعَلى هٰذَا يخرج الْمَسَائِل عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ
پټونكى دى او د دواړو مذهبونو په اختلاف باندې د څو مسائلو حكم راوتلى شي، يعنې د وخت
من جَوَازِهِ قبل الْوَقْت وأداء الفريضتَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ وإمَامة الْمُتَيَمِّمِ
لمونځ نه مخكې د تيمم جائز كېدل او په يو تيمم سره دوه فرضونه ادا كول او د تيمم كونكي امامت
للمتوضئين وجوازه بِدُوْنِ خوف تلف النَّفس أَو الْعُضْو بِالْوُضُوْءِ
د اودس كونكو لپاره، په اودس سره د ځان يا د يو اندام د هلاكېدو له وېرې د تيمم جائز كېدل،

وجوازه	للعيد	والجنازة	وجوازه	بنية	الطَّهَارَة
د اختر او جنازې د لمونځ لپاره تيمم جائز کېدل او د طهارت په نيت سره د تيمم جائز کېدل					

وعلى هذا قلنا الخ: دلته مصنف رحمه الله د صريح په دې اصل (حکم) باندې چې (صريح ظاهر المراد) وي او دا چې د دې معنى ثابته وي يوه مسئله پرې متفرع کوي.

مسئله: د احنافو په نزد تيمم طهارت مطلقه دی او دی د کامل طهارت فايده ورکوي.

د امام شافعي په نزد د تيمم متعلق دوه قوله دي (۱) تيمم طهارت ضروريه دی (۲) تيمم د حدث زائله کونکی نه دی بلکې ساتر د حدث (يعني د بې اودسي پټونکی) دی.

د احنافو دليل: د قرآن مجيد آيت دی ((ولکن يريد ليطهرکم)) الله تعالى په قرآن مجيد کې د اودس او تيمم د بيان نه پس فرمايي چې د اودس او تيمم نه زمونږ مقصد تاسو په مشقت کې اچول نه دي بلکې ستاسو پاکول مقصد دي، پس لفظ د (ليطهرکم) د تيمم په ذريعه د طهارت په حاصلولو کې صريح دی. لهذا ددېنه معلومه شوه چې تيمم هم د اودس په شان د طهارت کامله فايده ورکوي، يعنې څنګه چې په اودس سره طهارت کامله حاصلېږي، دغه شان په تيمم سره هم طهارت کامله حاصلېږي، لهذا په دې تيمم سره چې متيمم څومره غواړي لمونځونه کولی شي.

د امام شافعي اول قول او دليل: د امام شافعي په نزد تيمم طهارت ضروريه دی او د دې دليل دا دی چې خاوره د خپل طبيعت په اعتبار سره ملوثه ده، مطهره نه ده، مګر شريعت د يو ضرورت په بناء مطهره ګرځولې ده او هغه ضرورت د فرضو ادا کول دي، چونکه په خاورې سره د طهارت مشروعيت د يو ضرورت په بناء باندې دی، لهذا دا تيمم به طهارت ضروريه دی. لهذا د يو فرض ادا کولو نه پس چونکې ضرورت پاتې نه شو، نو دې وجه طهارت ځوړېدو سره باقي پاتې نه شو او په دې تيمم سره به دويم فرض ادا کول صحيح نه وي.
موږ ددې جواب ورکوو چې د تيمم طهارت مطلقه کېدل د نص صريح (ليطهرکم) نه ثابتېږي، لهذا د تيمم طهارت مطلقه کېدو نه خلاف ويل د صريح نه خلاف ويل دي.

د امام شافعي قول ثاني او دليل: د امام شافعي رحمه الله د دويم قول مطابق تيمم مزيل د حدث نه دی بلکې ساتر د حدث دی او د هغه دليل دا دی چې کله متيمم د لمونځ په دوران کې اوبه ووينې؛ نو په هغه باندې حکم لګولی شي چې د هغه تيمم باطل شو، لهذا اودس کول ضروري شو؛ نو د هغې حکم لګول ددې خبرې دليل دی چې مخکينی حدث واپس راغلی. دا ددې خبرې دليل دی چې سابقه حدث زائل شوی نه وو بلکې مستور ؤ، په دې وجه چې ګرم شي

زائله شي هغه واپس نه راځي. لهذا ددې نه معلومه شوه چې تيمم مزيل د حدث نه دی بلکې ساتر د حدث دی.

جواب: د امام شافعي د دويم دليل جواب مونږ دا ورکوو چې د متيمم د لمونځ په دوران کې په اوبو ليدو سره د تيمم د باطليدو او د استيناف وضوء حکم لګول مونږ په دې وجه نه کوو چې تيمم مزيل د حدث نه دی بلکې ساتر حدث دی بلکې په دې بناء د اودس کولو حکم ورکوو چې څنګه په ابتداء کې تيمم د جواز لپاره عدم القدرة علی استعمال الماء شرط دی، دغه شان ابقاء هم د تيمم د جواز لپاره عدم القدرة علی استعمال الماء شرط دی، پس کله چې اوبه پيدا شي؛ نو عدم القدرة علی استعمال الماء شرط مفقود شو. پس د شرط نه موندلو په بناء تيمم باطل شو، نه دا چې تيمم مزيل د حدث نه دی بلکې ساتر حدث دی. (لکه دا قول چې د شوافعو دی)

وعلی هذا يخرج المسائل الخ: چونکه د احنافو په نزد تيمم طهارت کامله او مطلقه دی او د امام شافعي په نزد تيمم طهارت ضروريه دی، ددې اختلاف په بناء په دواړو مذهبونو کې لاندينې مسائلو کې اختلاف دی

(۱) زمونږ په نزد د وخت نه مخکې تيمم کول جائز دی

د امام شافعي په نزد د وخت نه مخکې تيمم کول جائز نه دی.

زمونږ دليل دا دی چې تيمم هم د اوس په شان طهارت کامله دی؛ نو څنګه چې د وخت نه مخکې اودس کول جائز دی دغه شان د وخت نه مخکې تيمم کول هم جائز دی او د امام شافعي دليل دا دی چې تيمم طهارت ضروريه دی او د ضرورت په وخت يې ادا کول فرض دي او دا ضرورت د وخت نه پس متحقق کيږي، نه دا چې تر وخت مخکې، لهذا تيمم هم د وخت نه پس جائز دی او د وخت نه مخکې تيمم کول جائز نه دی.

(۲) زمونږ په نزد په يو تيمم سره څو فرضه ادا کولی شي

د امام شافعي په نزد په يو تيمم سره صرف يو فرض ادا کولی شي

زمونږ دليل دا دی چې تيمم هم د اودس په شان طهارت کامله دی: نو څنګه چې په يو اودس سره څو فرائض ادا کولی شي، دغه شان په يو تيمم سره څو فرائض ادا کولی شي

د امام شافعي دليل دا دی چې تيمم طهارت ضروريه دی او ضابطه دا ده چې (الضرورة تتقدر بقدر الضرورة) او د يو فرض په ادا کولو سره ضرورت پوره کيږي؛ نو لهذا بل فرض يعني د نوي ضرورت لپاره به نوی تيمم ضروري کوي.

(۳) زمونږ په نزد متيمم د متوضي امامت کولی شي

مګر د امام شافعي په نزد متيمم د متوضي امامت نه شي کولی.

زمونږ دليل دا دی چې تيمم هم د اودس په شان طهارت کامله دی متيمم او متوضي دواړه په طهارت کې برابر دي، لهذا هر يو د بل امام جوړېدی شي.

امام شافعي رحمه الله وايي چې تيمم طهارت ضروريه دی او اودس طهارت کامله دی. طهارت ضروريه ضعيف وي او طهارت کامله قوي وي، پس ضعيف طهارت والا د قوي طهارت والا امامت نه شي کولی

(۴) زمونږ په نزد صرف د بيمارۍ د زياتېدو له وېرې تيمم جائز دی. برابره خبره ده چې د ځان يا اندام د ضايع کېدو وېره وي يا نه وي

امام شافعي رحمه الله وايي که د ځان يا يو اندام د ضايع کېدو ډېره وي خو تيمم جائز دی. مگر صرف د بيمارۍ د زياتېدو له وېرې تيمم کول جائز نه دي

زمونږ د احنافو دليل د قرآن پاک آيت: ((وان كنتم مرضى او على سفرٍ او جاء احدٌ منكم من الغائط الآية)) دی چې په دې کې مرض هم د تيمم د جواز لپاره يو صورت ذکر شوی دی او د امام شافعي دليل دا دی چې تيمم طهارت ضروريه دی، مگر د بيمارۍ د زياتېدو نه ځان ساتل ضرورت نه دی، لهذا محض د بيمارۍ د زياتېدو له وېرې تيمم کول جائز نه دي

(۵) زمونږ په نزد د اختر او جنازې د لمونځ لپاره ابتداء او بناء[1] په دواړو قسمونو کې تيمم کول جائز دي.

د امام شافعي رحمه الله په نزد د اختر او جنازې لمونځ لپاره تيمم کول جائز نه دي. د هغه دليل دا دی چې د هغه په نزد د اختر او جنازې لمونځ فرض نه دی او تيمم طهارت ضروريه دی او د ضرورت اداء کول فرض دي او د ضرورت اداتيګي د فرض په وخت متحقق کېږي او دا دواړه لمونځونه فرض نه دي، پس ضرورت متحقق نه شو، لهذا د اختر او جنازو لپاره تيمم کول جائز نه دي

(۶) زمونږ په نزد د طهارت په نيت سره تيمم کول جائز دي

د امام شافعي په نزد محض د طهارت او ثواب په نيت تيمم کول جائز نه دي

زمونږ دليل دا دی چې تيمم هم د اودس په شان طهارت کامله دی؛ نو څنګه چې محض د طهارت او ثواب په نيت اودس جائز دی دغسې تيمم هم دی او د امام شافعي دليل دا دی چې

---

(۱): د ابتداءً جواز مطلب دا دی چې يو سړی د اختر په لمونځ کې حاضر شي او د هغه اودس نه وي، اوس که چېرې هغه اودس کوي؛ نو د لمونځ د ضايع کېد وېره ورسره وي، د هغه لپاره جائز دي چې تيمم وکړي او بناءً د جواز مطلب دا دی چې د يو سړي د اختر د لمونځ په دوران کې اودس مات شي، اوس که هغه اودس کوي؛ نو د اختر د لمونځ ضائع کېدو وېره وي؛ نو د هغه لپاره جائز دي چې تيمم وکړي.

تيمم طهارت ضروريه دى او هغه د ضرورت په وخت كې ادا كول فرض دى. لهذا د فرضو د ادا كولو نه بغير محض د طهارت او ثواب په نيت تيمم كول جائز نه دى

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتتر مَعْنَاهُ وَالْمجَاز قبل أَن يصير متعارفا بِمَنْزِلَة الْكِنَايَة

او كنايه هغه لفظ دى چې معنى يې پټه وي او مجاز د متعارف كيدو نه مخكې د كنايې په مرتبه كې وي

وَحكم الْكِنَايَة ثُبُوت الحكم بهَا عِنْد وجود النِّيَّة أَو بِدلَالَة الْحَال

او د كنايې حكم دا دى چې حكم پې ثابت وي د نيت د موندلو په وخت كې يا د حال د دلالت كولو په

إِذْ لَا بُد لَهُ من دَلِيل يزُول بِهِ التَّرَدُّد

وخت كې، په دې وجه چې د حكم د ثابتيدو لپاره د داسې دليل وجود ضروري دى چې د هغې

ويترجح بِهِ بعض الْوُجُوه وَلِهَذَا الْمَعْنى سمي لفظ الْبَيْنُونَة

تردد لرې شي او د هغې په ذريعه څه معنى راجحه شي او د دغه استتار معنى له وجې لفظ بينونت

وَالتَّحْرِيم كِنَايَة فِي بَاب الطَّلَاق لِمَعْنى التَّرَدُّد واستتار المُرَاد

او تحريم د طلاق په باب كې د كنايې نوم ورکړى شوى دى، د تردد او مراد پټ كيدو له وجې، نه د

لَا أَنه يعْمل عمل الطَّلَاق وَيتَفَرَّع مِنْهُ حكم الكنايات

چې (لفظ تحريم وغيره) د طلاق عمل كوي او په دې بينونت معنى سره د كنايات حكم راويستلى

فِي حق عدم وَلَايَة الرّجْعَة.

شي، د رجوع د اختيار نه كيدو په حق كې د كناياتو حكم راويستلى شي

<u>الكناية كل لفظ استتر معناه الخ</u>: د كنايې تعريف (الكناية كل لفظ استتر معناه) يعني كنايه هر هغه لفظ دى چې مراد يې مستتر وي، ددې استتار وجه دا ده چې په دې كې د څو معانيو احتمال دى، نو د تعدد احتمال له وجې ددې مراد واضح نه وي بلكې مستتر وي

<u>قوله والمجاز قبل الخ</u>: دلته مصنف رحمه الله د كنايې توضيح بالنظير كوي چې د هغې حاصل دا دى (مجاز هم فيما بين الناس) د متعارف او مشهور كيدو نه مخكې د كنايې په مرتبه كې وي، په دې وجه په دې كې د څو معانيو احتمال وي چې آيا دا مجازي معنى مراد ده يا حقيقي؟ نو په دې كې تردد پيدا كيږي او د تردد په بناء باندې مراد مستتر شي، په دې وجه دا هم د كنايې په درجه كې وي، البته په مجازي معنى كې د مشهوريدو نه پس صريح طرفته كيږي مثلاً لاتبيعوا الصاع (الحديث) كې د صاع بمعنى مافي الصاع د كنايې په مرتبه كې ده

څکه چې د صاع په مافي الصاع کې معنٰی کې استعمال مشهور نه دی

قوله وحکم الکنایة الخ: دلته مصنف رحمه الله د کنایې حکم بیانوي

د کنایې حکم دا دی چې ددې نه حکم هغه وخت ثابتیږي (او په دې به عمل کول هغه وخت واجب وي) کله چې متکلم د څه یوې معنٰی مراد کېدو نیت وکړي یا د څه یوې معنٰی مراد کېدو باندې قرینه وموجي، مثلاً خاوند ښځې ته ووایي (انت بائن) ته جدا کېدونکې یې؛ نو چونکې په دیکې د څو معانیو احتمال دی، مثلاً ددې دا معنٰی هم کېدی شي چې ته زما نه جدا کېدو والا یې یا د نیکۍ نه جدا کېدو والا یې؛ نو ددې تعدد احتمال په بناء باندې ددې مراد مستتر شو، لهذا اوس ددې نه د حکم د ثبوت لپاره دوه شیانو کې د یو کېدل ضروري دي یا خو متکلم د څه معنٰی مراد کېدو نیت وکړي، مثلاً هغه د طلاق نیت وکړي؛ نو په دې لفظ کنایي سره به طلاق واقع شي او یا د خاوند او ښځې د حالت نه د طلاق والا معنٰی مراد کېدو باندې دلالت وکړي؛ نو هم به طلاق واقع شي، یعني که د خاوند ښځې په مینځ کې جګړه وي او ښځه د طلاق مطالبه کوي؛ نو بیا خاوند دا لفظ ووایي نو طلاق به واقع شي، ګویا چې د کنایې په ذریعه د حکم ثبوت نیت د متکلم او دلالت د حال کې د یو محتاج دی او په دې دواړو کې به د یو د نه کېدو په صورت کې به د کنایې نه حکم ثابت نه وي

قوله اذ لابد له من دلیل الخ: دلته مصنف رحمه الله د کنایې د ثبوت د حکم لپاره نیت د متکلم یا د حال د دلالت ضروري کېدو وجه بیانوي چې د هغې حاصل دا دی چې د کنایې په ذریعه د حکم د ثابتېدو لپاره د یوې معنٰی مراد کېدو باندې د متکلم د نیت یا د څه بلې قرینې موندل په دې وجه ضروري دي چې په کنایه کې د څو معانیو احتمال دی او د ګڼو معانیو د احتمالاتو په بناء باندې په دې کې تردد پیدا کیږي او مراد مستتر شي، په دې وجه د داسې دلیل کېدل ضروري دي چې تردد زائله کولو سره مراد واضح کړي، څنګه چې په پورتنیو مثالونو کې ددې وضاحت شوی دی

ولهذا المعنٰی سمی لفظ البینونة الخ: مصنف رحمه الله فرمایي چې لفظ بینونت او لفظ تحریم په خپله معنٰی وضعي کې بالکل واضح دي چې د لفظ بینونت معنٰی (جدا کېدل) او د تحریم معنٰی (حرامېدل) دي، مګر د طلاق په باب کې د بینونت او تحریم نومونه کنایه ایښودل شوي، په دې وجه چې په دې کې د څو معانیو احتمال وي، څکه چې خاوند خپلې ښځې ته ووایي (انت بائن) ته جدا یې، اوس په دې کې د څو معانیو احتمال دی چې ته د خپل مور - پلار نه جدا یې یا د خور - ورور نه جدا یې یا زما نه جدا یې وغیره... نو ددې ګڼو احتمالاتو په

وجه په دې کې تردد پیدا کیږي او مراد یې مستتر شي. ددې استتار له وجې په باب د طلاق کې ددې نوم کنایات کېښودل شو.(۱)

لا انه یعمل عمل الطلاق الخ: دا د سوال مقدر جواب دی د سوال تقریر دا دی چې کله لفظ بینونت او لفظ تحریم د طلاق نه کنایه ده؛ نو مذاکره د طلاقو کې به کله چې خاوند خپلې ښځې ته ووایي (انت بائن یا انت حرامٌ) یا غیر مذاکره د طلاق کې خاوند دې جملې ویلو سره د طلاق نیت وکړي؛ نو د هغې عمل هم د طلاق پکار دی، لهذا څنګه چې د صریح طلاق نه رجعي طلاق واقع کیږي، دغه شان په دې سره هم طلاق رجعي واقع کېدل پکار دي. حالانکه ستاسو په نزد په دې الفاظو سره طلاق بائن واقع کیږي

جواب لفظ بینونت او لفظ تحریم او ددې په شان د نورو کنایي الفاظو خپلې حقیقي معنې هم دي، مثلاً د بینونت معنی (جدا کېدل) او د تحریم معنی (حرام کېدل) او په محل کې موجوده ابهام د نیت یا دلالت حال سره لرې کیږي؛ نو دا الفاظ خپلې حقیقي معنی ضرور ثابتوي او ددې خپل حقیقي معنی ثابتول هغه وخت کېدی شي کله چې ددې نه طلاق بائن واقع وي، په دې وجه چې په طلاق رجعي کې خو جدایي او حرمت نه راځي، نو ګویا الفاظ د کنایي د طلاق عمل په دې وجه نه کوي چې ددې د حقیقي معنی تقاضا پوره شي او په دې تقاضا عمل وشي.(۱)

ویتفرع منه حکم الکنایات الخ: د کنایي طلاق د حقیقي معنی ثابتولو او ددې په مقتضی باندې د عمل کولو لپاره دې سره طلاق بائن واقع کیږي؛ نو په دې اصولو سره به د ټولو کنایي الفاظو حکم همدا وي

که خاوند خپلې ښځې ته په کنایي الفاظو سره طلاق ورکړي؛ نو هغه ته به د رجوع حق حاصل نه وي، مثلا که خاوند خپلې ښځې ته ووایي (انت حرام یا انت بائنٌ) نه علاوه په بل کنایي لفظ

---

(۱) خلاصه دا چې الفاظ په خپل ذات کې او حقیقةً د کنایات لپاره نه دي، څنګه چې فی نفسها دا ظاهرالمراد دي، په دې کې څه قسم ابهام نشته، مګر په هغه محل کې ابهام دی د کوم سره چې دا الفاظ متصل دي، مثلاً: انتِ بائنٌ خپله معنی واضحه ده، مګر محل یعنې د ښځې په اعتبار سره په دې کې ابهام دی چې هغه د ښځو نه جدا ده یا د خپل خاندان نه یا د خاوند نه جدا ده؟ پس ددې ابهام له وجې دې الفاظو ته په باب د طلاق کې مجازاً کنایات ویل شوي دي.

(۱) خلاصه دا چې د طلاق په باب کې ددې الفاظو په محل کې ابهام دی؛ نو ددې ابهام د لرې کولو لپاره نیت یا د څه قرینې وجود ضروري دی، پس کله چې د نیت یا د دلالت حال له وجې په محل کې موجوده ابهام لرې شي؛ نو بیا دا الفاظ به په خپل موجبات باندې عمل کوي او خپل موجبات (جدائي او حرمت) به ثابتوي او دا به خپل موجبات هغه وخت ثابتوي کله چې په دې سره طلاق بائن واقع وي، هو که دا الفاظ حقیقةً کنایات وي؛ نو بیا به دې الفاظو سره طلاق رجعي واقع کیږي مګر داسې نه ده.

سره طلاق ورکړي؛ نو خاوند ته به د رجوع حق حاصل نه وي. مثلاً انت حرة ووايي او په دې سره د طلاق نيت وکړي؛ نو طلاق بائن به واقع کيږي. په دې وجه چې ددې حقيقي معنی آزادي ده او دا حقيقي معنی به هغه وخت ثابته وي کله چې طلاق بائن مراد واخستل شي

فائده: الفاظ کنايي درې دي. (۱) اِسۡتَبۡرِئِي رَحِمَكِ (۲) انتِ واحدةٌ (۳) اعتدي. نه طلاق رجعي واقع کيږي

ولوجود معنى التَّرَدُّد فِي الْكِنَايَة لَا يُقَام بِهَا الْعُقُوبَات حَتّٰى لَو أقرَّ عَلى
په کنايه کې د معنی د تردد له وجې حدود او سزاګانې نه شي قائمولی، ترڅو چې که څوک په خپل
نَفسه فِي بَاب الزِّنَا وَالسَّرِقَة لَا يُقَام عَلَيهِ الْحَد مَا
ځان باندې د زنا يا د غلا اقرار وکړي؛ نو په ده به حد تر هغه وخته پورې نشي قائمولی تر څو پورې
لَم يَذكر اللَّفْظ الصَّرِيحَ وَهٰذَا الْمَعْنى لَا يُقَام الْحَد عَلى الْأَخْرَس
چې هغه (د زنا يا غلا) اقرار په صريح لفظ سره ونه کړي او ددې تردد د معنی له وجې په ګونګي به
بِالْإِشَارَة وَلَو قَذَفَ رَجلا بِالزِّنَا فَقَالَ الآخر
د اشارې له وجې حد نه شي قائمولی او که څوک په بل باندې د زنا تهمت ولګوي او هغه بل ووايي
صَدَقت لَا يَجب الْحَد لاحْتِمَال التَّصْدِيق
چې تا رښتيا ووېل نو په هغه به حد نه شي قائمولی، ځکه چې په دې کې ددې خبرې احتمال شته
لَهُ فِي غَيرِه.
چې ويونکي د قاذف په غير قذف کې تصديق کړی وي.

ولوجود معنى التردد الخ: چونکه الفاظ کنائي کې د تردد معنی موندلی شي، په دې وجه ددې په ذريعه به حدود او عقوبات نشي قائمولی. ځکه چې د حدودو په باره کې اصل او ضابطه دا ده چې (الحدود تندرئ بالشبهات) يعنې حدود د شبهاتو له وجې ساقط کيږي او په کنايي الفاظو کې د تردد معنی موندلی شي او د تردد د معنی له وجې ددې مراد مستتر کيږي او د استتار له وجې په دې کې يو قسم شبهه پيدا کيږي. لهذا ددې اصل او ضابطې په بناء به په کنايي الفاظو سره حدود او عقوبات نه شي قائمولی

حتى لو اقر الخ: نه مصنف رحمه الله په کنايي الفاظو سره د حدودو او عقوباتو د نه قائمولو لومړی مثال بيانوي چې حاصل يې دا دی که څوک د خپل ځان خلاف (جَامعتُ جمَاعًا حرامًا) الفاظو

سره اقرار وکړي؛ نو په ده باندې به په دې اقرار سره حد نه شي قائمولی، ځکه چې دا جمله په باب د زنا کې کنائي ده، هغه په دې وجه چې په دې کې څو احتماله دي چې ده به په حالت د حيض کې د خپلې ښځې سره صحبت کړی وي، ځکه چې دا هم حرامه وطي ده يا بې بوې ښځې سره وطی بالشبه کړې وي، ځکه چې دا هم حرامه وطي ده يا يې زنا کړې وي؛ نو د ګنو معانيو د احتمالاتو په بناء په دې کې شك پيدا شو او د تردد (شك) په بناء ددې مراد مستتر شو او د استتار مراد له وجې په دې کې يو قسم شك شبه پيدا شوه او حديث شريف کې دي (الحدود تندرئ بالشبهات) لهذا ددې جملې په ذريعه په اقرار کولو سره به مقر باندې حد د زنا به نه جاري کيږي، خو که هغه په لفظ صريح سره ووايي (زنيت يا نكتُ) نو بيا به په ده باندې حد جاري کيږي.

۲ **مثال**: دغه رنګه که څوك خپل خلاف داسې اقرار وکړي (اخذت مال فلان) نو محض په دې اقرار سره به په هغه باندې حد نه شي قائمولی، ځکه چې دا جمله په باب د سرقه کې کنايه ده، هغه په دې وجه چې په دې کې څو احتماله دي چې آيا ده د فلانې مال غصب کړی دی يا يې د فلانې مال امانةً اخستلی دی يا يې په طور د مبيعې اخستلی دی يا يې غلا کړی دی؛ نو ددې ګنو معانيو د احتمالاتو په بناء په دې کې تردد پيدا شو او مراد يې مستتر شو او د مراد د استتار له وجې په دې کې يو قسم شبه پيدا شوه او په حديث شريف کې دي (الحدود تندرئ بالشبهات) لهذا په دې جملې د اقرار په بناء په مقر باندې به حد سرقه نه جاري کيږي، هو که هغه په لفظ صريح سره ووايي (سرقت) نو اوس به په هغه باندې حد سرقه جاري شي.

۳ **مثال**: دغه رنګه که ګونګی په اشارې سره د خپل ځان خلاف د څه شي اقرار وکړي؛ نو هم به په هغه باندې حد نه جاري کيږي، ځکه چې اشاره هم کنايه ده، په دې وجه په دې کې د څو معانيو احتمال دی چې هغه به محض مچو اخيستې وي يا به محض يو ځای شوی وي، دغه راز د مختلفو او ګنو معانيو د احتمال په بناء په دې کې شك پيدا شو او مراد يې مستتر شو او د مراد د استتار په بناء په دې کې يو قسم شبه پيدا شوه او اصول دا دي چې (الحدود تندرئ بالشبهات) لهذا د اشارې په ذريعه د اقرار په بناء باندې به په ده باندې حد نه جاري کيږي.

۴ **مثال**: دغه شان که څوك په يو سړي باندې د موجب حد شي (زنا وغيره) تهمت ولګوي او هغه بل کس قاذف ته ووايي (صدقت) نو فقط صدقتَ ويلو سره دده په تصديق کوونکي به حد د قذف نه جاري کيږي، په دې وجه چې دا جمله په باب د قذف کې کنايه ده، ځکه چې دا د څو معانيو احتمال لري چې آيا ده د تهمت تصديق کړی دی يا يې د څه بلې خبرې تصديق کړی دی، پس د ګنو معانيو د احتمالاتو په بناء په دې کې تردد پيدا شو او مراد يې مستتر شو او د مراد د استتار له وجې په دې کې يو قسم شبه پيدا شوه او اصول دا دي چې (الحدود

تندرئ بالشبهات) لهذا په قاذف باندې خو به د قذف حد جاري شي، مګر صدقت ويونکې باندې به قذف نه جاري کيږي

فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ

دا فصل د متقابلاتو په بيان کې دی

بحث الظاهر والنص

يَعْنِي بِهَا الظَّاهِر وَالنَّص والمفسر والمحكم مَعَ مَا يقابلها

مونږ د دې (متقابلاتو) نه ظاهر، نص، مفسر او محکم مراد اخلو، د دغو اقسامو سره چې د دغې په مقابله

من الْخَفِي والمشكل والمجمل والمتشابه فَالظَّاهِر اسْمٌ لكل كَلَام

کې راځي، يعنې خفي، مشکل، مجمل او متشابه، پس ظاهر د دې کلام نوم دی چې مراد يې د سامع

ظهر الْمُرَاد بِهِ للسامع بِنَفس السماع من غير تأملٍ وَالنَّص مَا سيق الْكَلَام

په مخکې محض اوريدو سره بغير د غور او فکر نه ظاهر وي او نص هر هغه کلام دی چې د ده لپاره

لأجله ومثاله فِي قَوْله تَعَالَى {أحل الله البيع وَحَرَّمَ الرِّبَا} فالآية

کلام جاري شوی وي، (په دې دواړو کې) د هر يو مثال د الله په فرمان کې دی: (احل الله...) پس دا آيت

سيقت لبَيَان التَّفْرِقَة بَيْنَ الْبيع والربا ردا لما ادَّعَاهُ الْكفَّار

د بيع او سود په مينځ کې د فرق بيانولو لپاره جلول شوی دی، د دواړو په مينځ کې يې د برابرولو

من التَّسْوِيَة بَيْنهمَا حَيْثُ قَالُوا {إِنَّمَا البيع مثل الرِّبَا}

ترديد کړی هغه چې کفارو يې دعوه کړې وه، ځکه چې هغوی ويل: (انما البيع...) بيع خود سود په شان ده

وَقد علم حل البيع وَحُرْمَة الرِّبَا بِنَفس السماع

په تحقيق سره د خرڅولو اخستلو حلت او د سود حرمت د آيت کريمه په اوريدلو سره معلوميږي،

فَصَارَ ذَلِك نصاً فِي التَّفْرِقَة ظَاهراً

پس د الله تعالى دا فرمان (احل الله البيع وحرم الربوا)، د خرڅولو اخستلو او د سود په مينځ کې د فرق

فِي حل البيع وَحُرْمَة الرِّبَا.

په بيانولو کې نص دی او د اخستلو خرڅولو په حلالېدو کې او د سود په حرمت کې ظاهر شو

مصنف رحمه الله ددې نه مخکې د لفظ دوه قسمونه بيان کړي: يو د تقسيم وضع په اعتبار سره او دويم د تقسيم استعمال في المعنى په اعتبار سره.

اوس مصنف رحمه الله د ظهور معنى او خفاء معنى په اعتبار سره د نظم کتاب الله دريم قسم بيانوي، يعنې په دې اعتبار سره تقسيم فرمايي چې دلفظ معنى څومره ظاهره او څومره پټه ده.

د ظهور معنى په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دي (۱) ظاهر (۲) نصّ (۳) مفسّر (۴) محکم. چې وجه د حصر يې دا ده: هر هغه لفظ چې مراد يې واضح وي د دوه حالو نه به خالي نه وي، د تاويل او تخصيص احتمال به لري يا به نه لري، که د تاويل او تخصيص احتمال لري بيا به د دوه حالو نه خالي نه وي، معنى د ظهور به يې د نفس صيغې له وجې وي يا به د نفس صيغې له وجې نه وي، بلکې ظهور المعنى (معنى من المتکلم) له وجې به وي، اول ظاهر دی او دويم نص دی او که لفظ د تاويل او تخصيص احتمال نه لري؛ نو د دوه حالو نه به خالي نه وي د (نسخ) د قبولولو صلاحيت به لري يا نه، اول مفسر دی او دويم محکم دی.

فايده: د دوی په خپل مينځ کې چې کوم تعلق دی په دې کې د متقدمينو او متاخرينو اختلاف دی، متقدمين وايي چې دا اقسام په اعتبار د وجود سره متداخل دي، يعنې ظاهر د نص سره جمع کيږي، نص د مفسر سره جمع کېدی شي او مفسر د محکم سره جمع کېدی شي، البته د مفهوم او متداخل په اعتبار سره متمايز دي، ځکه چې د ظاهر او نص په مفهوم کې تخصيص او تاويل معتبر دی او د مفسر او محکم په مفهوم کې عدم احتمال تخصيص او عدم احتمال تاويل معتبر دی، هر کله چې د ظاهر په مفهوم کې عدم سوقِ کلام معتبر دی او د نص په مفهوم کې سوقِ کلام معتبر دی.

خلاصه: دا چې د متقدمينو په نزد په دې کې تباين اعتباري دی، حقيقي نه دی او تقابل مفهومي دی مصداقي نه دی.

د متاخرينو په نزد دا قسمونه حقيقةً متباين دي، ځکه چې په ظاهر او نص کې سوق کلام شرط دی او مفسر کې د احتمال نسخ شرط دی او محکم کې عدم احتمال نسخ شرط دی.

د خفاء معنى په اعتبار سره د لفظ څلور قسمونه دي: (۱) خفي (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابه چې وجه د حصر يې دا ده: هر هغه لفظ چې د هغې مراد (مطلب) مخفي او پټ وي د دوه حالو نه به خالي نه وي، د معنى پټوالی به يا د نفس صيغې له وجې وي يا به د نفس صيغې له وجې وي، بلکې د څه بل خارجي عارض له وجې به وي، که خفاء معنى د نفس صيغې نه علاوه د بل څه عارض له وجې مخفي ده؛ نو هغه خفي ده او که خفاء معنى د نفس صيغې له وجې وي؛ نو د دوه حالو به خالي نه وي يا به ددې معنى ادارک به د تامّل او تفکر سره وي يا به نه وي، که د معنى ادراک د تامل او تفکر سره وشي؛ نو هغه مشکل دی او که د

معنى ادراك د تامّل او تفكر سره نه وي؛ نو هغه به د دوه حالو نه خالي نه وي، د متكلم طرفته به د وضاحت توقع وي يا به د وضاحت توقع نه وي، اوّل مجمل دى او ثاني متشابه دى.

فايده: ددې قسمونو په خپل مينځ کې چې کوم تعلق دی په دې کې د متقدمينو او متاخرينو اختلاف دی. د متقدمينو په نزد دا د وجود په اعتبار سره متداخل دي، البته د مفهوم په اعتبار سره متمايز دي او د متاخرينو په نزد ددې په خپل مينځ کې د تباين حقيقي تعلق دی

مراد من المتقابلات: د متقابلاتو نه مراد متضادات دي، ددې دليل دا دی چې مخکې په خپله فرمايي: **ضدّ الظاهر الخفي**.

مصنف رحمه الله دې خبرې طرفته اشاره کول غواړي چې د اهل اصولو په نزد تقابل او تضاد هم معنى دي، يعني ددې دواړو يوه معنى ده او هغه معنى دا ده چې (عدم اجتماع الامرين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة) (يعنې د دوه شيانو په يو محل کې، په يو وخت کې په يو جهت سره نه جمع کېدل) مګر د اهل معقولو په نزد تقابل او تضاد يو شی نه دی بلکې فرق دی چې تقابل اعم دی او تضاد اخص دی

د تقابل قسمونه: د تقابل څلور قسمونه دی (۱) تقابل متناقضين يعني د نفي او اثبات تقابل څنګه چې مونږ تناقض وايو. لکه زيد ولاړ دی، زيد ولاړ نه دی، (۲) تقابل متضايفين لکه تقابل د پلار او ځوی، (۳) تقابل ضدّين لکه تقابل د بياض (سپين) او سواد (تور) (۴) تقابل د ملکه او عدم، لکه تقابل د حرکت او سکون

معقولين د تقابل دريم قسم يعني تقابل ضدّين ته تضاد وايي نو د تقابل او تضاد په مينځ کې د عموم او خصوص مطلق نسبت دی، تقابل اعم دی او تضاد اخص مطلق دی، هر تضاد تقابل وي، مګر هر تقابل تضاد نه وي، څکه چې د اصوليينو په نزد تقابل او تضاد شی واحد دی، د دوی په مينځ کې د تساوي (برابرئ) نسبت دی.

قوله فالظاهر اسم لكل كلام الخ: دلته مصنف رحمه الله د ظاهر او نص تعريف بيانوي

الظاهر: (كل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تامّل) يعني ظاهر هر هغه كلام دی چې د هغې مراد محض په نفس سماع سره واضح شي او په مراد باندې د پوهېدو لپاره د څه قسم تامّل ضرورت نه وي او كلام د هغې مراد لپاره جلول شوی نه وي من غير تامل[1] د نفس سماع بيان وي په دې مقصد سره بې خفي او مشكل وغيره ووېستل، څکه چې د هغې مراد

---

[1] بغير د څه تامل څخه نه معلومېږي

النص: كل كلام[1] **ظهر المراد به للسامع وسيق الكلام لاجله**، يعني نص هر هغه كلام دی چې د هغې مراد په سامع باندې ظاهر وي او كلام ددې مراد لپاره چلول شوی هم وي

په ظاهر او نص كې فرق: په دې دواړو كې فرق دا دی چې كه معنی د كلام نه په نفس سماع سره په سامع باندې واضحه نه وي مګر د متكلم غرض هغه معنی ښودل نه وي؛ نو هغه كلام به په هغه معنی كې ظاهر وي او كه معنی د كلام په نفس سماع سره په سامع باندې واضحه وي او د هغې سره - سره دا معنی د متكلم مقصد هم وي، يعني ددې واضحې معنی د بيانولو لپاره متكلم هم دا كلام كړی وي؛ نو دا كلام به په دې معنی كې نص وي. الغرض په نص كې د ظاهر په نسبت زيات ظهور وي، ددې توضيح بالنظير دا دی چې يو سړی ووايي: (رأيت زيدا حين جاءني القوم) ددې كلام په نفس سماع سره هم رؤيت د زيد او آمد د قوم كې به ظاهر وي او كله چې داسې ووايي: (**جاءني القوم حين رأيت زيدًا**) نو په دې صورت كې آمد د قوم كې نص او په رؤيت د زيد كې به ظاهر وي. ځكه چې مقصود د كلام سره آمد د قوم بيانول دي، اګر چې رؤيت د زيد هم د نفس سماع نه بغير په څه تامل او تفكر سره واضح وي.

مثاله في قوله تعالى واحل الله الخ: لومړی مثال: د ظاهر او نص اول مثال د الله تعالی فرمان دی: (**احل الله البيع وحرم الربوٰا**) كې موجود دی. په دې آيت سره مقصود بالذات د بيع او ربوا په مينځ كې فرق بيانول دي، په دې وجه چې كفارو دعوه كړې وه چې ځكه د بيع نه مقصود هم زيادت دی او ربوا سره هم مقصود زيادت دی، لهذا بيع او ربوا كې څه فرق نشته كوم چې قرآن مجيد داسې تعبير كړی دی: (قالوا انما البيع مثل الربوا) چې بيع خو د ربوا په شان ده؛ نو الله تعالی د دوی ددې دعوې تسويه رد كولو سره فرمايي: (احل الله البيع وحرم الربوا) چې بيع او ربوا يو شان نه ده بلكې په دې كې فرق دی چې بيع حلاله ده او ربوا حرامه ده. الغرض د كلام مقصود بالذات د بيع او ربوا په مينځ كې فرق بيانول دي. مګر د كلام په نفس سماع سره هم د بيع حلت اوحرمت د ربوا فهم كيږي، مګر دې حلت بيع او حرمت د ربوا بيانولو لپاره كلام نه دی چلول شوی. لهذا دا كلام د بيعې او ربوا په مينځ كې د تفرقې په بيان كې نص دی، حلت د بيع او حرمت د ربوا كې ظاهر دی.

---

(۱) ما ازداد وضوحاً على الظاهر لكن بنفس الصيغة بمعنى من المتكلم "يعني د كوم مراد چې په سامع باندې د ظاهر په مقابله كې زيات واضح وي او دا زيادت د وضوح د نفس صيغې له وجې نه وي بلكې په بناء باندې وي چې كلام ددې مراد لپاره چلول شوی دی.

وَكَذٰلِكَ قَوْلُه تَعَالٰي {فانكحوا مَا طَابَ لكم من النِّسَاء

اودغه شان د الله تعالى فرمان: (فانكحوا...) پس تاسو نكاح كوئ هغه ښځو سره چي ستاسو خوښي وي،

مَثْنٰى وَثُلَاث وَرُبَاعَ} سيق الْكَلَامُ لبيَان الْعَدَد

خواه دوه دوه وي يا دري دري وي يا څلور څلور وي: دا كلام د ښځو د تعداد بيانولو لپاره چلول شوى دى

وَقد علم الْإِطْلَاق وَالْإِجَازَة بنَفس السماع فصَارَ ذٰلِك

او حال دا دى چي په آيت كي بنفس سماع سره د نكاح مباح كېدل او جائز كېدل معلوم شو پس دالله تعالى

ظَاهِراً فِي حقِ الْإِطْلَاق نصاً فِي بيَان الْعَدَد وَكَذٰلِكَ قَوْله تعالٰى

داكلام د اباحت نكاح په حق كي ظاهر شو او د ښځو د تعداد په بيان كي نص شو اودغه شان دالله تعالى

{لَا جُنَاحَ عَلَيْكُم إن طَلَّقْتُم النِّسَاء مَا

فرمان: (لاجناح...) په تاسو څه مؤاخذه نشته، كه تاسو ښځو ته طلاق وركړئ په هغه وخت چي ستاسو

لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَو تَفْرضوا لَهُنَّ فَرِيضَةً} نَصٌّ فِي حكمِ مَن

نه هغي ته نه لاس لګولى وي او نه د هغي لپاره مهر مقرر كړى وي، دا كلام د هغو ښځو په حكم كي

لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهر وَظَاهر فِي استبدَاد الزَّوج بِالطَّلَاق

نص دى د كومو لپاره چي مقرر شوى نه وي او د خاوند د طلاق سره مستقل كېدو كي ظاهر دى او

وَإِشَارَة إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ بِدُونِ ذِكْرِ الْمَهر يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ

(دا آيت) اشاره ده دي خبري طرفته چي نكاح، مهر د ذكر كولو نه بغير صحيح دى او دغه رنګه

قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَن مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ

د حضور صلى الله عليه وسلم فرمان دى: (من ملك...) كوم سړى چي د خپل قريبي رشته دار مالك شي،

عتقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي إِسْتِحْقَاقِ الْعتق للقريب

نو هغه په هغه باندي آزاد دى، دا فرمان د خپل قريبي رشته دار په آزادي كي د حقدار كېدو كي

وَظَاهِرٌ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ لَهُ.

نص دى او د دويم قريبي رشته دار لپاره د ملك په ثبوت كي ظاهر دى

وكذلك قوله تعالى فانكحوا: **دويم مثال**: ظاهر او نص كي دويم مثال د الله تعالى فرمان دى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع) كي دى، پس نكاح كوئ تاسو د هغو

ښځو سره چې تاسو ته ښه لګیږي. دوه، دوه یا دري، دري. څلور، څلورو سره؛ دې آیت سره مقصود بالذات خو بیان د عدد دی یعني دا ښودل مقصود دي چې یو سړی په یو وخت کې د زیاتو نه زیات څلورو ښځو سره نکاح کولی شي. مګر د کلام په نفس سماع سره اجازت د نکاح معلومیږي چې: د محرماتو نه علاوه چا سره چې غواړئ نکاح کولی شئ لهذا دا کلام په بیان د عدد کې نص دی او په اجازت د نکاح کې او په طلاق د نکاح کې ظاهر دی

وكذلك قوله تعالى لاجناح عليكم الخ: دريم مثال: د ظاهر او نص دریم مثال د الله تعالى فرمان (لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة) کې دی. د آیت مطلب دا دی چې: نشته څه ګناه په تاسو باندې په دې کې چې تاسو دا سې ښځو ته طلاق ورکړئ کومو ته چې تاسو لاس هم نه وي وروړی او نه تاسو هغوی ته مهر مقرر کړی وي او هغوی ته متعه (جوړه) ورکړئ په خوشحالی باندې د هغه په قدر او په تنګدست باندې د هغه په قدر دی، په دې آیت سره مقصود بالذات غیر مسمّی لها المهر وغیره د موطوءة زوجې حکم بیانول دي. که تاسو هغوی ته طلاق ورکړئ نو په تاسو نه مهر مثل دی او نه نصف مهر دی. بلکې د هغې لپاره صرف متعه واجب ده، مګر ددې کلام په نفس سماع سره دا خبره هم په پوهه کې راځي چې خاوند خپلې ښځې ته په طلاق ورکولو کې مستقل دی د ښځې یا د بل چا محتاج او پابند نه دی، لهذا دا آیت غیر مسمّی لها المهر وغیره د موطوءه زوجې په حکم بیانولو کې نص دی او خاوند لره ښځې ته د طلاق ورکولو په استقلال کې ظاهر دی

واشارة الى الخ: مصنف رحمه الله فرمایي چې په دې آیت کې دې خبرې طرفته اشاره ده چې که په عقد نکاح کې مهر ذکر نه شي؛ نو نکاح به وشي، هغه داسې چې غیر مسمى لها المهر ته طلاق ورکول صحیح دي؛ نو لامحاله عقد د نکاح به هم غیر مسمى لها المهر سره صحیح وي. ځکه چې طلاق د نکاح فرع ده.

وكذالك قوله عليه السلام الخ: څلورم مثال: د ظاهر او نص څلورم مثال د حضور ﷺ فرمان: (من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه) موجود دی. په دې آیت سره مقصود بالذات استحقاق عتق للقريب بیانول دي، یعني دا خبره بیانول دي چې کوم سړی د خپل نژدې رشته دار مالک شي؛ نو هغه نژدې رشته دار به ده باندې آزادیږي، خواه هغه اخستو سره د آزادولو اراده وکړي یا یې ونه کړي. مګر د کلام په نفس سماع سره بغیر د څه تامّل نه دا خبره هم معلومیږي چې نژدې رشته دار لپاره ثابتیږي، ځکه چې عتق فرع ده د ملك نو لامحاله عتق به هغه وخت ثابت وي کله چې مخکې ملك ثابت ومنل شي، په دې وجه حدیث شریف کې دي (لاعتق فيما

يملكه ابن آدم) چې په کوم شي کې ملك نښتنه دی په هغې کې عتق هم نښتنه دی، پس دا حديث استحقاق عتق للقريب کې نص دی او ثبوت د ملك للقريب کې ظاهر دی

وَحكم الظَّاهِر وَالنَّص وجوب الْعَمَل بهما عَاميْنِ كَانَا أَو خاصين
او د ظاهر او نص حکم په دې دواړو عمل کول واجب دی، خواه هغه دواړه عام وي يا دواړه خاص وي،
مَعَ احْتِمَال إِرَادَة الْغَيْر وَذَلِكَ بِمَنْزِلَة الْمجَاز
د دويمې معنی مراد کېدو په احتمال سره او د دويمې معنی احتمال ساتلو کې نص او ظاهر د حقيقت سره
مَعَ الْحَقِيقَة وعَلى هٰذَا قُلْنَا
د مجاز په شان دي او ظاهر او نص باندې د عمل واجب کېدو کې، د دې ضابطې په بناء موږ احناف
إِذَا اشْتَرٰى قَرِيبه حَتّٰى عتق عَلَيْهِ يكون هُوَ معتقاً
وايو کله چې څوك خپل رشته دار واخلي تر دې چې هغه رشته دار به دې اخستونکي باندې آزاد يږي،
وَيكون الْوَلَاء لَهُ
نو هغه (اخستونکی) به د هغه مُعتِق وي او د هغه (د معتق) ولاء به د دې (اخستونکي رشته دار) لپاره وي
وَإِنَّمَا يظْهر التَّفَاوُت بَينهمَا عِنْد الْمُقَابلَة
او د نص او ظاهر د حکم په مينځ کې فرق په دواړو کې د تعارض په وخت کې ظاهر يږي او د دواړو د حکم
وَهٰذَا لَو قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفسك
په مينځ کې د دې فرق له وجې که څوك خپلې ښځې ته ووايي: ته خپل ځان ته طلاق ورکړه،
فَقَالَت أبنت نَفسِي يَقع الطَّلَاق رَجْعِيًّا لِأَنَّ
او هغه ښځه ووايي: (ما خپل ځان بائنه کړه) نو طلاق رجعي به واقع شي، په دې وجه چې د ښځې قول
هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاق وَظَاهرٌ فِي الْبَيْنُونَة فيترجح الْعَمَل بِالنَّصِّ.
(أبنت نفسي) په طلاق کې نص دی او بينونت کې ظاهر دی، پس په نص باندې په عمل کول راجح وي

وحکم الظاهر والنص الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د ظاهر او نص حکم بيانول او په مثال سره د دې وضاحت کول دي.

د ظاهر او نص حکم: ظاهر او نص خواه عام وي يا خاص وي د دواړو حکم دا دی چې د دې په موجب باندې عمل کول واجب دي د غير د احتمال سره يعنې د دې په موجب باندې عمل کول

ظنًا واجب دي، ځکه چې په دې کې د غير احتمال وي. هغه دا رنګه چې که ظاهر او نص عام وي؛ نو په دې کې د تخصيص احتمال وي او که دا دواړه خاص وي؛ نو په دې کې د تاويل احتمال وي

وذلك بمنزلة المجاز الخ: يعنې د احتمال غير په بناء دا مفيد د عمل دی مګر مفيد د يقين نه دی. ددې احتمال غير په بناء ظاهر او نص کې د هر يو حيثيت مجاز مع الحقيقت والا دی يعنې ځنګه چې په هر حقيقت کې د مجاز احتمال وي. دغه رنګه په هر ظاهر او نص کې د غير يعنې د تخصيص يا تاويل احتمال وي

لهذا که دواړه عام وي؛ نو د تخصيص احتمال به وي، **فاقتلوا المشركين** په دې کې د مشرکينو د قتال حکم عام دی چې ذمّي او غيرذمّي دواړو ته شامل دی. مګر په دې کې د تخصيص احتمال دی. دغه رنګه که دواړه خاص وي؛ نو په دې کې به د تاويل احتمال وي. لکه "قرء" دا لفظ خاص دی. مګر په دې کې د تاويل احتمال دی چې حيض مراد دی يا طهر دی. چونکه په دې دواړو کې د غير احتمال دی. لهذا ددې په موجب باندې عمل ظنًا واجب دی. نه چې قطعًا د شيخ ابو منصور ماتريدي دا مذهب دی او د مصنف رحمه الله مختار مذهب هم دا دی.

دويم مذهب: دا دی چې دواړه مفيد د عمل هم دي او مفيد د يقين هم دي. يعنې ددې دواړو په موجب باندې عمل کول قطعي طور واجب دي، ددې وجه دا ده چې هغوی د احتمال غير لحاظ ونکړو. هغه وايي چې دا احتمال ناشي من غيردليل دی او کوم احتمال چې ناشي من غير دليل وي د هغې څه اعتبار نشته او احتمال ناشي من غير دليل د قطعيت لپاره مضر نه دی او دا جمهور او امام کرخي، ابوبکر جصاص او ابو زيد رحمهم الله وغيره مذهب دی او هم دا مذهب راجح دی.[1]

وعلى هذا قلنا الخ: په دې اصل باندې چې د ظاهر په موجب باندې عمل کول واجب دي د غير د احتمال سره، مصنف رحمه الله يوه مسئله متفرع کوي. هغه دا چې که څوک خپل نږدې رشته دار واخلي نو هغه به پرې آزاد وي او اخستونکي به د هغه معتق وي او د معتق ولاء به هغه معتق ته ملاويږي، خواه هغه د آزادېدو نيت کړی وي يا يې نه وي کړی. په دې وجه په حديث شريف کې دي (من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه) يعنې کوم سړی چې د خپل ذي رحم محرم رشته دار مالک شي نو هغه به په ده باندې آزاد شي) په ثبوت د ملك للقريب کې ظاهر دی او د ظاهر په موجب باندې عمل کول واجب دي. لهذا د ظاهر په موجب به هغه مشتري (اخستونکی) د

(۱) **فايده:** د ظاهر او نص دواړو حکم په دې وجه يو ځای بيان شو چې دواړه په لزوم عمل او عدم لزوم اعتقاد او تاويل او تخصيص په احتمال کې شريک دي، اګر چې دواړه د ظهور په قوت کې يو شان نه دي.

خپل نزدې رشته دار مالك شي، لهذا اوس به عتق ددې مالك يعني مشتري په ملك باندې مرتب وي، پس هغه مالك به معتق جوړ شي، خواه هغه د آزادولو اراده كړې وي يا نه او په حديث شريف كې دي (الولاء [1] لمن اعتق) چې د آزاد شوي ولاء (ميراث) د معتق لپاره وي، لهذا د نزدې رشته دار مملوك (ولاء) د مالك (معتق) لپاره ده.

فايده: د اختلاف سبب په (ولاء) كې دی، يو مذهب دا دی چې د (ولاء) سبب اعتاق دی، يعني په مالك باندې د ازادې سره ازادول، ددې دليل حديث (الولاء لمن اعتق) دی چې په دې كې د (ولاء) نسبت اعتاق طرف ته وكړی شو او دويم مذهب دا دې چې سبب (ولاء) په ملك باندې د عتق مرتب كېدل خواه مالك د آزادولو نيت وكړي يا نه او د هغوی دليل (من ورث القريب عتق على ملكه) دی.

ثمره د اختلاف: په په دې مثال كې ظاهره وي چې كه يو سړی (من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه) والا حديث معلوم نه وو او هغه خپل رشته دار واخستو؛ نو هغه خودبخود په ده باندې آزاد شو؛ نو اوس د اول مذهب مطابق مالك (يعني د مشتري) لپاره به ولاء نه وي، ځكه چې د عدم علم مسئلې په بناء باندې اعتاق ونه موندل شو او د دويم مذهب مطابق د مالك لپاره به (ولاء) ثابته وي، په دې وجه چې [2] عتق د هغه په ملك باندې مرتب شو.

وانمايظهرالخ: په دې عبارت سره د مصنف ﷫ غرض په ظاهر او نص كې د فرق بيانولو سره دوه مثالونو سره وضاحت كول دي. تاسو به په دې پوه شوي يئ چې د ظاهر او نص دواړو په موجب باندې عمل كول واجب دي (ظنًا يا قطعًا على اختلاف المذهبين) يعني دواړه په حكم كې برابر دي، مګر د مقابلې په وخت كې به فرق ظاهر شي چې اعلى به وي په هغې به عمل كوي او ادنی به ددې په مقابله كې پرېښودلی شي؛ نو چونكه په نص كې د ظهور په نسبت ظاهر زيات وي او ددې زياتې د ظهور د وضوح په وجه سره د كلام سوق دی چې په نص كې د سوق كلام خوبي موندلی شي او ظاهر كې د سوق كلام خوبي نشته، لهذا د تعارض په صورت كې په نص به عمل كوي او ظاهر به پرېږدي

(۱): (الولاء ميراث يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه) يعني ولاء هغه ميراث دی چې د كوم مال خوك د خپل په ملك كې د غلام ازادېدو له وجې مستحق شي.

(۲): دويم مذهب راجح معلومېږي ځكه چې فقهاوو د (ولاء) اضافت عتق طرفته كړی دی، ځكه چې هغوی (ولاء عتاقة) وايي نه چې (ولاء اعتاق) او دا اضافت د سبب دليل دی، پس معلومه شوه چې د ولاء سبب عتق دی نه چې د اعتاق.

ولهذا قلنا الخ: په دې اصل باندې چې: (کله ظاهر او نص کې تعارض راشي؛ نو په نص به عمل کولی شي) موږ وايو چې که څوك خپلې ښځې ته ووايي: (طلقي نفسك) يعني ته خپل ځان ته طلاق ورکړه او ښځه په جواب کې ووايي: (ابنت نفسي) يعني ما خپل نفس بائنه کړه يا خو دا جمله چې (ابنت نفسي) په طلاق رجعي نص دی. په دې وجه چې ښځه دا کلام په هغه شي کې د واقع کولو لپاره راوړي چې سړي هغې ته حواله کړې وي او هغه مفوضه شی طلاق رجعي دی او طلاق بائنه کې ظاهر دی، په دې وجه چې د کلام په نفس سماع سره هم دا معلومیږي چې ښځه طلاق بائن واقع کول غواړي، اوس په نص او ظاهر کې تعارض پیدا شو، نص د طلاق رجعي تقاضا کوي او ظاهر د طلاق بائن تقاضا کوي؛ نو موږ به نص ته ترجيح ورکوو او ظاهر به پرېږدو، لهذا دا سې به وويل شي چې په هغه باندې ښځه رجعي طلاق شوه.

سوال: دا څنګه معلومه شوه چې د کلام (ابنت نفسي) په طلاق رجعي کې نص دی؟

(۱) **جواب**: ابنت نفسي دا جواب دی د خاوند د **سوال**: (طلقي نفسك) او جواب د سوال مطابق وي، لهذا کله چې په سوال کې طلاق رجعي وو؛ نو په جواب کې به هم طلاق رجعي وي

(۲) **جواب**: ښځې ته د هغه شي د نافذولو حق حاصل وي کوم چې هغې ته وسپارل شي، چونکه خاوند دې ته رجعي طلاق سپارلی وو، لهذا هغې ته صرف د طلاق رجعي د نافذولو حق دی.

وَكَذٰلِكَ قَوْله عَلَيْهِ السَّلَام لِأَهل عرينة (إشربوا من أبوالها وألبانها)
او دغه رنګه حضور صلى الله عليه وسلم عرينه والو ته وویل چې تاسو د اوښانو متيازې او د هغې پۍ وڅښئ
نَصٌّ فِي بَيَان سَبَب الشِّفَاء وَظَاهر فِي إِجَازَة شرب الْبَوْل وَقَوله عَلَيْهِ السَّلَام
دهغې د شفاء سبب په بيانولو کې نص دی او د متيازو څښلو په اجازت کې ظاهر دی او د حضور صلى الله عليه وسلم
(استنزهوا من الْبَوْل فَإِن عَامَّة عَذَاب الْقَبْر مِنْهُ)
فرمان: چې تاسو د متيازو نه ځان ساتئ؛ په دې وجه چې د قبر عذاب اکثر د متيازو له وجې وي،
نَصٌّ فِي وجوب الِاحْتِرَاز عَن الْبَوْل فيترجح النَّص عَلَى الظَّاهِر فَلَا يحل شرب الْبَوْل
د متيازو نه د ځان په ساتلو کې نص دی، بس نص به ظاهر باندې راجح وي، د متيازو څښل بالکل
أصلاً وَقَوله عَلَيْهِ السَّلَام (مَا سقته
حلال نه وي (او دغه رنګه) د حضور صلى الله عليه وسلم فرمان (د ځمکې په هر هغه پيداوار کې کوم چې
السَّمَاء فَفِيهِ الْعشر) نَصٌّ فِي بَيَان الْعشر
د آسمان په اوبو سره سيراب کيږي په هغې کې عشر دی) (په پیداوار کې) د عشر په بيان کې نص دی

وَقَوله عَلَيْهِ السَّلَام لَيْسَ (فِي الْخَضْرَوَات صَدَقَةٌ) مؤَوَّل فِي نَفي الْعشر
او د حضور صلی الله علیه وسلم فرمان «په سبزیانو او میوو کې صدقه نشته» د عشر نفي مؤول دی.
لِأَنَّ الصَّدَقَة تَحْتَمل وُجُوهًا
ځکه چې صدقه د څو معانيو احتمال لري، پس د حضور صلی الله علیه وسلم لومړی فرمان
فَيَتَرَجَّح الْأَوَّل عَلَى الثَّانِي.
د نص کېدو په بناء به په دويم فرمان باندې راجح وي

په دې اصل باندې چې کله په ظاهر او نص کې تعارض راشي؛ نو په نص به عمل کولی شي، مصنف رحمه الله دويم مثال بيانوي چې د هغې حاصل دا دی: اهل عرينه په يوه بيمارۍ کې مبتلا شوه، د هغوی خېټې وپړسېدې او د هغوی رنګونه زيړ شو، هغوی حضور ﷺ ته خپل مرض بيان کړو؛ نو حضور ﷺ وفرمايل (اشربوا من ابوالها والبانها) چې تاسو د اوښانو متيازې او پئ وڅښئ؛ پس هغوی د اوښانو پئ او متيازې وڅښلې او صحت مند شو. ددې حديث نه مقصود بالذات سبب د شفاء بيانول دي، لهذا دا حديث د شفاء د سبب په بيان کې نص دی، مګر ددې په نفس سماع سره د بولو (متيازو) د څښلو اجازت هم وشو. ځکه چې څوک د عربي لغت نه خبر وي هغه پې په محض سماع سره د متيازو د څښلو اجازت ګڼي، پس دا حديث په بيان د سبب د شفاء کې نص دی او په اجازت د شرب بول کې ظاهر دی.

په بل حديث کې دي: (استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه) تاسو د متيازو نه بچ شئ؛ ځکه چې اکثر عذاب قبر ددې وجې نه وي، په دې صورت کې من البول عام دی چې د غير ماکول اللحم او ماکول اللحم ځناورو متيازو ته شامل دی او په حديث کې مقصود بالذات د احتراز عن البول وجوب بيانول دي، پس دا حديث د احتراز عن البول کې په وجوب کې نص دی، اوس ظاهر او نص کې تعارض پيدا شو. ظاهر د شرب بول د اجازت تقاضا کوي او نص د احتراز عن البول د وجوب تقاضا کوي، موږ په نص عمل کوو او ظاهر به پرېږدو. لهذا شرب بول به بالکل حلال نه وي او همدا د امام اعظم رحمه الله مذهب دی

وقوله عليه السلام: ماسقته السماء الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض يو مثال بيانول دي په کوم کې چې نص او مؤول تعارض لري.

مسئله: د امام صاحب په نزد په هر قسم پيداوار کې عُشر واجب دی، خواه لږ وي يا زيات، پايدار وي يا ناپايدار.

د امام شافعي او صاحبينو ﷫ په نزد د عشر لپاره دوه شرطونه دي (۱) پيداوار به پايدار وي، (۲) د پنځو وسقو څخه به کم نه وي او يو وسق د شپيتو صاعو دی.

د امام صاحب دليل: امام صاحب ددې حديث نه استدلال کوي چې حضور ﷺ نه صراحة پوښتنه وشوه: **(العُشر في أيّ شيءٍ؟)** نو حضور ﷺ وفرمايل: **(ماسقته السماء ففيه العُشر)** چې د څمکې هر هغه پيداوار چې په اسماني اوبو سره اوبه کولی شي په دې عُشر دی، (خواه لږ وي يا زيات، پايدار وي) (يعنې بغير د تدبير نه يو کال پورې باقي پاتې کېدی شي) يا ناپايدار وي، ځکه چې "ما" کلمه عامه ده او هغوی په دې کې د څه قسم پايداری يا د مقدار شرط نه دی لګولی، چونکه دا حديث د سوال په جواب کې دی، لهذا دا حديث په لږ پيداوار او ناپايدار پيداوار کې د عشر په کېدو کې نص دی.

د صاحبينو او د امام شافعي دليل: صاحبين او امام شافعي ددې حديث مبارک **(ليس في الخضراوات صدقةٌ)** نه استدلال کوي چې په دې کې دي: سبزيانې (چې زر خرابېږي) صدقه پکښې نشته، مګر امام صاحب دا جواب ورکوي چې دا حديث د ناپايدار پيداوار په عشر کېدو کې مؤول دی، په دې وجه چې لفظ صدقه د څو معانيو احتمال لري، صدقه لفظ زکوة، عشر، نفلي صدقه وغيره کې استعمالېږي، اوس په دې حديث کې په طور د تاويل د لفظ صدقې نه عشر مراد اخستل شوی دی، اوس په نص او مؤول کې تعارض شو، نص تقاضا کوي په ناپايدار پيداوار کې د عشر د کېدو او مؤول تقاضا کوي د ناپايدار پيداوار په عشر نه کېدو کې.

اوس به مونږ نص ته ترجيح ورکوو، په دې وجه چې نص قطعي دی او مؤول ظنّي دی او د ظنّي له وجې قطعي ته پرېښودل کېږي، مګر د قطعي د کېدو په وجه به ظنّي پرېښودی شي.[۱]

۱: **فايده:** د امام صاحب دويم دليل: حضور صلى الله عليه وسلم په حديث کې دا اصول بيان کړي چې زما کوم حديث د قرآن شريف موافق وي هغه واخلئ او کوم چې د قرآن مخالف وي هغه پرېږدئ؛ همدا اصول د امام اعظم رحمه الله هم دي: چې کوم حديث د قرآن موافق وي هغه به اخلو او کوم چې د قرآن مخالف وي هغه به پرېږدو؛ نو قرآن مجيد کې دي: (ما اخرجنا لكم من الأرض) په دې کې "ما" عامه ده، هر پيداوار ته شامله ده خواه لږ وي يا زيات پايدار وي يا ناپايدار او حديث کې دي: (ماسقته السماء ففيه العشر) (هر هغه پيداوار چې په اسماني اوبو باندې اوبه کېږي په هغې کې عشر دی، خواه لږ وي يا ډېر پايدار وي يا ناپايدار وي) دا د قرآن مجيد موافق دی، کله چې په بل حديث کې دي: (ليس في الخضراوات صدقةٌ) (ناپايدار پيداوار کې عشر نشته) د قرآن مجيد مخالف دی؛ نو امام اعظم لومړی حديث واخستو او دويم يې پرېښودو. .... اباتې په بل مخ ....

بحث المفسّر

وَأَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفظ
مفسر هغه کلام دی چې د هغې مراد ددې کلام د لفظ نه د متکلم طرفنه د بیان له وجې په دې طور
بِبَيَانٍ من قبل الْمُتَكَلِّم بِحَيْثُ لَا يبقى مَعَهٗ احْتِمَالُ التَّأْوِيل والتخصيص مِثَالُه فِي قَوْلِه تَعَالٰى
ظاهر وي چې ددې بیان سره د تاویل او تخصیص احتمال باقي نه لرې. ددې مثال د الله تعالی د فرمان
{فَسَجَدَ الْمَلَائِكَة كلهم أَجْمَعُونَ} فَاسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ إِلَّا
(پس سجده تولو فرښتو په شریکه سجده وکړه) پس د ملائکو لفظ په عموم کې ظاهر دی، مګر
أَنَّ احْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِه (كلهم) ثُمَّ بَقِيَ احْتِمَال
د تخصیص احتمال په کې موجود دی، پس د تخصیص دروازه د الله تعالی د فرمان کلهم په وجه بنده شوه
التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُود فَانْسَدَّ بَابُ التَّأْوِيل بقوله أَجْمَعُوْنَ.
بیا هم په سجده کولو کې د متفرق کیدو احتمال باقي دې، پس د تاویل دروازه د الله تعالی د فرمان اجمعون له وجې بنده شوه

واما المفسر الخ: په دې عبارت سره غرض د مصنف رحمه الله د مفسر تعریف کول دي د څلورو مثالونو سره.

...بقیه د تیر مخ]...(۲) **فایده:** (ما اخرجنا لکم من الأرض) کې "ما" مطلق دی چې هر قسم پیداوار ته شامل دی، خواه لږ وي یا زیات پایدار وي یا ناپایدار وي، اوس خبر واحد لیس في الخضراوات صدقة له وجې ناپایدار پیداوار کې عشر نه ورکول دا د کتاب الله په مطلق باندې زیاتي کول او ددې وصف اطلاق منسوخ کول دي چې جائز نه دی.

سوال: مصنف رحمه الله د نص او مؤول په مینځ کې د تعارض مثال ذکر کړې دی، حالانکه بحث د نص او ظاهر په مینځ تعارض کې شروع دی.

جواب: حدیث: "لیس في الخضراوات صدقة" څنګه چې په نفي د عشر کې مؤول دی، دغه رنګه په نفي د عشر کې ظاهر هم دی، څکه چې کله څوک صاحب لغت عربیه وي او حدیث واوري: نو فوراً به پې ګڼي چې خضراواتو کې عشر نشته.

الحاصل: حدیث په نفي د عشر کې ظاهر دی او دلته په نص او ظاهر کې هم تعارض دی، لهذا نص ته به ترجیح ورکوو او ظاهر به پریږدو.

المفسر: (كل كلام ظهر المراد به ببيان من قبل المتكلم بحيث لايبقى معه احتمال التاويل والتخصيص) يعني مفسر هغه کلام دی چې د کوم مراد د متکلم په بيان سره دومره واضح شي چې اوس په دې کې د څه قسم تاويل او تخصيص احتمال نه وي
فايده تعريف کې مصنف رحمه الله بحيث لايبقى ويلو سره دې خبرې طرفته اشاره وکړه چې د بيان مراد بيان قاطع دی د کوم تفصيل چې دا دی: د بيان درې قسمونه دي (۱) بيان قاطع شافي (۲) بيان شافي غيرقاطع (۳) بيان غير شافي

د بيان قاطع مثال: په قرآن مجيد کې ((اقيموا الصلوة وأتوا الزكوٰة)) دا مجمل دی چې د لمونځ څومره رکعتونه دي او د زکوٰة څه مقدار دی؟ اوس هغه احاديث په کوم کې چې د رکعتونو تعداد او د زکوٰة مقدار بيان شوی دی د (اقيموا الصلوٰة وأتوا الزكوٰة) لپاره قاطع بيان دی او بيان شافي د قاطع له وجې د مجمل مفسر شي

دبيان شافي غير قاطع مثال: د مسح راس په سلسله کې د الله تعالى فرمان دی: (وامسحوا برؤسكم) کې "باء" تبعيضيه ده، لهذا دا آيت د بعض راس مسح په حق کې مجمل دی چې هغه د بعض راس مقدار څه دی؟ مګر حديث د مغيره رضي الله عنه بعض راس متعين کړو چې هغه د سر مخکښې څلورمه حصه ده، پس حديث د مغيره رضي الله عنه د بعض راس په سلسله کې موجوده اجمال لرې کړو، مګر د مغيره حديث د خبر واحد له وجې مفيد د ظن دی، لهذا دا حديث بيان شافي غير قاطع دی او بيان شافي غير قاطع له وجې مجمل د مؤول په حکم کې شي

د بيان غير شافي مثال: "حرم الربٰوا" دا په ربٰوا کې مجمل دی او حديث: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح يدأبيد مثلاً بمثلٍ والفضل ربوا) دا حديث په دې ذکر شوي شيانو کې بيان شافي غيرقاطع دی او ددې نه په علاوه نورو شيانو کې بيان غير شافي دی، په دې وجه حضرت عمر رضي الله عنه وفرمايل چې حضور صلى الله عليه وسلم خو د دنيا نه تشريف يوړو، مګر (لم يتبين لناابواب الربوا) چې زمونږ لپاره يې د ربٰوا (سود) ابواب (بابونه) واضح نه کړل، پس د غير شافي بيان له وجې مجمل د مشکل په حکم کې کيږي، که د کلام مراد په ظاهرولو کې د متکلم بيان، بيان قاطع وي بيا خو د هغه متکلم بيان مفسر دی، کنه نو نه دی، په دې وجه چې په قاطع بيان کې د تخصيص او تاويل احتمال نه وي او په بيان غير قاطع کې د تخصيص او تاويل احتمال وي

مثاله في قوله تعالى الخ: دلته مصنف رحمه الله د مفسر لومړی مثال بيانوي چې د هغې حاصل دا دی: د قرآن مجيد آيت: ((فسجد الملائكة كلهم اجمعون)) دا د مفسر مثال دی، داسې چې: ((فسجد الملائكة) په نفس سماع سره معلومه شوه چې فرشتو سجده وکړه، ځکه چې ملائکه د جمع

صيغه ده. دا كلام په عموم كې ظاهر دی، مګر په دې كې د تخصيص احتمال شته چې شايد بعض فرشتو سجده كړې وي او بعضو نه وي كړې، ،ځكه چې لفظ ملائكه څنګه د ټولو فرشتو لپاره ويلى شي، دغه شان د بعضو فرشتو لپاره هم ويل كيږي، بلكې د يوې فرشتې لپاره هم ويلى شي، څنګه چې په قرآن مجيد كې دي: ،اذ قالت الملئكة يمريم، نو الله تعالى پخپل فرمان (كلهم) سره ددې احتمال تخصيص ختم كړو او واضحه يې كړه چې ټولو فرشتو سجده وكړه، مګر اوس په دې كې د تاويل احتمال باقي دی چې آيا ټولو فرشتو په جمع سجده وكړه او كه متفرق كيدو سره، نو الله تعالى پخپل فرمان اجمعون سره ددې احتمال تاويل ختم كړو او واضحه يې كړه چې ټولو فرشتو په جمع سجده وكړه، چونكه دا كلام په عموم كې ظاهر ؤ مګر په دې كې د تاويل او تخصيص احتمال ؤ؛ نو الله تعالى د خپل بيان په ذريعه د دواړو احتمال ختم كړو. اوس دا كلام ،فسجد الملئكة كلهم اجمعون، مفسر شو

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تزوجت فُلَانَةً شهرًا

په احكام شرعيه كې ،د مفسر مثال دا دی چې، كله څوك ووايي ما د فلانې ښځې سره د يوې مياشتې

بِكَذَا فَقَوله تزوجتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ

لپاره په دومره مال واده وكړو؛ نو ددغه سړي ،تزوجت، ما واده وكړو، ويل په نكاح كې ظاهر دی.

إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فبقوله شهرًا فُسِّرَ الْمُرَادُ بِهِ

مګر د متعې احتمال موجود دی، پس هغه د خپل قول ،شهرا، په ذريعه د خپل مراد تفسير وكړو؛ نو

فَقُلْنَا هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ وَلَو قَالَ

مونږ وويل دا متعه ،او نكاح د څه وخت لپاره، ده او صحيح نكاح نه ده او كه څوك ووايي چې

لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ من ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَو مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوله

د فلاني سړي په ما باندې زر روپۍ دي، د هغه غلام د قيمت يا ددې سامان د قيمت نو د هغه سړي

عَلَيَّ أَلْفٌ نَصٌّ فِي لُزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّفْسِيرِ

(علي الف) ويل ،په ده باندې، د زرو روپيو په لزوم نص دی مګر ،د لزوم په جهت كې، د تفسير احتمال

بَاقٍ فَبِقَوْلِهِ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ مِن ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهِ

باقي دی، هغه د خپل قول: ،من ثمن هذا العبد يا من ثمن هذا المتاع، سره يې خپل مراد بيان كړو،

فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّص حَتّٰى لَا يَلْزَمه الْمَالُ

پس مفسر په نص باندې راجح وي، لهذا په دې ،مقر، باندې به مال ،يعني زر روپۍ، لازمي نه وي،

إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلِه لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ
مگر د هغه غلام یا د هغه سامان د قبضه کولو په وخت او د هغه قول (لفلانٍ علي الفٌ) اقرار کې
ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا
ظاهر دی او ددې ښار په سکه کې نص دی، پس کله چې دې سړي (من نقد بلدِ كذا) وويل نو
يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ
(دا مفسر شو) مفسر په نص باندې راجح وي، پس په دې (مقر) باندې به ددې ښار سکې لازم نه وي
بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا وَعَلَى هٰذَا نَظَائِرُهُ.
بلکې د فلانې ښار سکې به لازمې وي او په دې مثال باندې د مفسر نور نظائر قیاس کړه

وفي الشرعيات الخ: دلته مصنف رحمه الله د مفسر دویم مثال بیانوي په احکام شرعیو کې د مفسر مثال دا دی چې یو سړي وویل (تزوجت فلانة شهراً بكذا) نو ددې کلام چې (تزوجت فلانة) په نفس سماع سره دا ګڼل کیږي چې ده شرعي نکاح وکړه. لهذا دا په نکاح کې ظاهر دی، مګر په دې کې د نکاح متعې احتمال هم وو او د نکاح وختي هم، په دې وجه چې لفظ تزوج څنګه د شرعي نکاح لپاره استعمالیږي دغه شان د نکاح متعي لپاره هم استعمالیږي؛ نو قائل د خپل قول (شهراً بكذا) سره ددې تفسیر وکړو چې ده نکاح مؤبده نه ده کړې. بلکې نکاح موقت (یعنې متعه) یې کړې ده، اوس مفسر او ظاهر کې تعارض شو، ظاهر یې دا تقاضا کوي چې ده نکاح شرعي کړې ده او مفسر دا تقاضا کوي چې ده نکاح متعي کړې ده؛ نو مونږ مفسر ته ترجیح ورکړه او دده قول (تزوجت فلانة شهراً كذا) سره نکاح متعي مراد اخلو، صحیح شرعي نکاح به مراد نه اخلو، په دې وجه چې د شرعي صحیح نکاح لپاره تابید شرط دی او هغه دلته مفقود دی.

قوله ولو قال لفلان عليَّ الخ: دلته مصنف رحمه الله د مفسر دریم مثال بیانوي په احکام شرعیه وو کې د مفسر یو بل مثال دا دی چې چا وویل (لفلان عليّ من ثمن هذا العبد) یا داسې ووایي: (لفلان عليّ الفٌ من ثمن هذا المتاع) نو ددې کلام (لفلان عليّ الفٌ) په نفس سماع سره داسې ګڼل کیږي چې هغه اقرار کوي او دې سره مقصود بالذات دا بیان کول دي چې د فلانې په ما باندې زر روپۍ واجب دي، پس دا کلام خو په اقرار کې ظاهر دی او (لزوم الف علی) کې نص دی، په دې وجه علی د الزام لپاره موضوع ده، مګر په دې کې د جهت د لزوم لپاره تاویل باقي وو چې ده زر روپۍ د قرض په طور اخستي وي یا یې غصب کړي وي یا دا زر روپۍ د څه مبیعې

عوض دی؛ نو قائل د خپل قول (من ثمن هذا العبد ومن ثمن هذا المتاع) سره ددې تفسير وکړو او خپل مراد يې واضح کړو چې لزوم الف مطلقاً نه دی، بلکې ددې غلام يا ددې سامان ثمن دی، اوس نص او مفسر کې تعارض شو، نص دا تقاضا کوي چې لزوم الف على الاطلاق دی او مفسر دا تقاضا کوي چې لزوم الف مشاراليه عبد يا مشاراليه د متاع په عوض کې دی، لهذا اوس موږ مفسر ته ترجيح ورکوو. اوس به دا ګورو چې آيا هغه مشاراليه غلام يا هغه مشاراليه سامان د مقر په قبضه کې دی که نه دی؟ که د مقر په قبضه کې وي؛ نو دده نه به د زرو روپو مطالبه کولی شي، که په قبضه کې يې نه وي بيا يې نه شي کولی، په دې وجه چې د ثمن د ادا کولو دارومدار د مبيعې په قبضه باندې دی

لفلان علیّ الف الخ: دلته مصنف رحمه الله د مفسر خلورم مثال بيانوي په احکام شرعيو کې د مفسر يو بل مثال دا دی چې يو سړی ووايي (لفلان علیّ الف. اوس دا کلام په اقرار کې ظاهر دی او ددې ښار په نقدو سره په لزوم الف کې نص دی، مګر په دې کې د تاويل احتمال شته چې آيا لزوم الف ددې ښار په نقدو سره دی يا د بل ښار په نقدو سره دی؛ نو کله چې قائل من نقد افغانستان سره ددې تفسير کوي او خپل مراد يې واضحه کړو چې لزوم الف د نقد بلد نه دی بلکې نقد افغانستان دی؛ نو اوس دا کلام نقد افغانستان کې مفسر شو. اوس نص او مفسر کې تعارض پيدا شو، نص دا تقاضا کوي چې لزوم الف نقد بلد سره دی او مفسر دا تقاضا کوي چې لزوم الف د افغانستان نقدو سره دی؛ نو موږ مفسر ته په نص باندې ترجيح ورکوو، لهذا ددې ښار نقدې به په ده باندې لازمې نه وي بلکې د افغانستان نقدې به په ده باندې لازم وي

وقس علی هذا نظائره الخ: يعني په دې ذکر شوي مثالونو باندې يې ددې نور نظائر قياس کړه، مثلاً يو حديث کې دي (المستحاضة تتوضأ لكل صلوة) يعني مستحاضه دې د هر لمونځ لپاره اودس وکړي، اوس دا حديث د هر لمونځ لپاره په اودس کولو کې نص دی، مګر دا احتمال باقي دی چې د هر لمونځ لپاره اودس وکړي يا د هر لمونځ په وخت کې اودس وکړي، په دې وجه دلته لام جاره دی او لام جاره د وخت لپاره هم راځي، لکه قرآن کې دي (اقم الصلوة لدلوك الشمس) لمونځ قائم کړئ د دلوك شمس په وخت، يعني لوقت دلوك الشمس. اوس په دې کې د تفسير ګنجائش وو او په يو حديث کې دي چې يوې صحابيې رضي الله عنها نه د استحاض تکليف وو؛ نو هغې د حضور ﷺ نه د اودس پوښتنه وکړه؛ نو حضور ﷺ وفرمايل (توضئي لوقت كل صلوة)، حديث شريف کې تفسير وشو چې اوّل حديث کې لام جاره د وخت لپاره متعين دی؛ نو دا حديث مفسر شو، اوس په نص او مفسر کې تعارض شو. نص دا تقاضا کوي چې د هر

لمونځ لپاره اودس وکړه او مفسر دا تقاضا کوي چې د هر لمونځ د وخت لپاره اودس وکړئ او احنافو مفسر ته ترجيح ورکړه. د مستحاضې او د معذورې اودس به د پوره وخت لپاره وي او په دې وخت کې چې څومره فرض او نفل لمونځونه غواړي کولی شي

بحث المحكم

وَأَمَّا الْمحكم فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّة على الْمُفَسّر بِحَيْثُ لَا يجوز خِلَافه أصلا
محكم هغه کلام دی چې (د ظهور) په قوت کې مفسر دی، په دې طور ددې خلاف بالکل جائز نه دی.
مِثَاله فِي الْكتاب {إِنَّ الله بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} {إِن الله لَا يظلم النَّاس
د محکم مثال په کتاب الله کې (بېشک الله تعالی په هر شي پوه دی، او بېشک الله تعالی په خلکو لږ
شَيْئا} وَفِي الحكميات مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَار إِنَّه
ظلم هم نه کوي) او ددې مثال په احکام شرعيه وو کې هغه دی چې موږ په اقرار کې ويلي دي
لفُلَان عَليّ ألف من ثمن هَذَا العَبْد فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظ
چې بېشک د فلاني په ما باندې ددې غلام د ثمن زر روپۍ دي، په دې وجه چې د (علی الف من ثمن
مُحكم فِي لُزُومه بَدَلاً عَنهُ وعَلى هَذَا
هذا العبد) لفظ ددې غلام بدل کېدو سره په زرو روپيو لازمېدو کې محکم دی او په دې باندې ددې
نَظَائِرُه وَحكم الْمُفَسّر والمحكم لُزُوم الْعَمَل بهما لَا مَحَالَة.
نظائر قياس کړه او د مفسر او محکم حکم په دې دواړو عمل کول په قطعي طور باندې لازم دي

واما المحكم الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د محکم تعريف بيانول او په دې مثالونو سره يې وضاحت کول دي او بيا د مفسر او محکم بيانوي

المحكم: (ما ازداد قوة على المفسر بحيث لايجوز خلافه اصلا) يعنې محکم هغه کلام دی چې د قوت په ظهور کې د مفسر په مقابله کې دومره زيات وي چې ددې خلاف بالکل جائز نه دی، يعنې ددې مراد دومره واضح وي چې هغه د څه قسم تبديلي او نسخې احتمال نه لرلو له وجې ددې موجب پرېښودل بالکل جائز نه دي

(۱) **فايده:** د نسخې احتمال نه کېدو دوه صورتونه دي: (۱) د کلام په ذات کې داسې معنی موجوده وي چې د نسخې احتمال ختموي، لکه آيات د توحيد او آيات د صفاتو (۲) د حضور ﷺ په وفات سره د نسخې احتمال ختم شو. اول ته محکم لعينه او دويم ته محکم لغيره ويلی شي

(۲) فایده: د محکم او مفسر په تعریفونو سره دا خبره معلومه شوه چې په مفسر کې د نسخ احتمال وي او په محکم کې نه وي، مګر دا فرق هغه وخت ؤ کله چې وحي نازلیده، مګر اوس په مفسر او محکم هیڅ یو کې د نسخې احتمال نشته

مثاله في الکتاب الخ: دلته مصنف رحمه الله د کتاب الله نه د محکم مثال ورکوي، په کتاب الله کې د

محکم مثال: (ان الله بکل شيء علیم) ددې مطلب دا دی چې د الله تعالی علم د هر شي احاطه کړې ده، اوس ددې مراد دومره قوي او ظاهر دی چې په دیکښې د څه قسم تبدیلی او نسخې احتمال نشته، ځکه چې د الله تعالی ذات غیر متبدل غیر متغیر دی، لهذا د هغه صفات هم غیر متبدل او غیر متغیر دي او علم هم د الله تعالی صفت دی، لهذا دا هم غیر متبدل دی، پس دا د تبدیلی او نسخې احتمال نه لري

دویم مثال: په کتاب الله کې د محکم دویم مثال (ان الله لایظلم الناس شیئًا) ددې مراد دا دی چې الله تعالی د ظلم نه منزّه دی، اوس ددې مراد دومره قوي او ظاهر دی چې په دې کې د څه قسم تبدیلی او نسخې احتمال نشته، ځکه چې د الله تعالی ذات غیر متبدل غیر متغیر دی او عدل هم د الله تعالی په صفتونو کې یو صفت دی، لهذا دا هم غیر متبدل او غیر متغیر دی او ظلم د عدل د صفت منافي دی، لهذا الله تعالی د ظلم نه منزه دی، پس دا (محکم) د تبدیلی او نسخې احتمال نه لري

دریم مثال: په احکام شرعیه وو کې د محکم مثال: (لفلان علیّ الف من ثمن هذا العبد) دغه شان د قائل قول (لفلان علیّ الف) ددې نه مقصود بالذات دا بیانول دي چې په ما باندې د فلاني زر روپۍ دي، لهذا دا کلام په لزوم علی الاطلاق کې نص دی، مګر په دې کې په جهت لزوم کې د تاویل احتمال شته چې په څه وجه هغه زر روپۍ لازم دي د قرض په طور یې اخستي دي یا یې غصب کړي وي یا د مبیعې په عوض کې دي؛ نو قائل په خپل قول (من ثمن هذا العبد) سره ددې تفسیر وکړو چې لزوم الف علی الاطلاق نشته بلکې د هغه غلام په عوض کې دي چې اوس ددې مراد دومره واضح او ظاهر شو چې په دیکې د څه قسم تبدیلی او نسخې احتمال نشته، اوس په دې باندې د غلام په عوض کې زر روپۍ واجب دي، اوس نص او محکم کې تعارض شو، نص دا تقاضا کوي چې لزوم الف علی الاطلاق دی او محکم دا تقاضا کوي چې لزوم الف ددې غلام عوض دی، لهذا موثر محکم ته ترجیح ورکوو

اعتراض: تاسو د مفسر او محکم یو مثال دا هم لیکلی دی چې (لفلان علیّ الف من ثمن هذا العبد) حالانکه مفسر او محکم کې فرق دی، ځکه چې محکم د ظهور په قوت کې د مفسر نه زیات دی یعنې محکم مزید او مفسر مزید علیه دی او مزید او مزید علیه کې تغایر وي،

مگر مصنف رحمہ اللہ په دواړو کې يو مثال ذکر کوي

(۱) **جواب**: په احکام شرعيه وو او په کلام العباد کې د مفسر او محکم حيثيت يو شان دی

(۲) **جواب**: په اصل کې خو دا هم د مفسر مثال دی، مگر وروسته ددې مراد دومره واضح شو چې په دې کې د تبديلي او نسخې څه احتمال پاتې نه شو لهذا دا يې د محکم مثال هم جوړ کړو

حکم المفسر والمحکم الخ: دلته مصنف رحمہ اللہ د مفسر او محکم دواړو حکم بيانوي ددې دواړو حکم دا دی چې ددې په موجب باندې عمل کول په قطعي طور باندې واجب دي، يعنې مفيد د عمل هم دی او مفيد د يقين هم دی

فايده: د دواړو حکم يې په دې وجه يو ځای بيان کړو چې دواړه په لزوم د عمل کې او په لزوم د اعتقاد او عدم احتمال د تاويل او تخصيص کې مشترک دي، اگر چې د ظهور په قوت کې يو شان نه دي

بحث الخفي والمشكل

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تُقَابِلُهَا فضد الظَّاهِرِ
بيا ددې څلورو قسمونو لپاره څلور نور قسمونه دي چې ددې قسمونو په مقابل کې دي پس د ظاهر
الْخَفِيُّ وضد النَّصِّ الْمُشْكِلُ وضد الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وضد الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ
ضد خفي دی او د نص ضد مشکل دی او د مفسر ضد مجمل دی او د محکم ضد متشابه دی، پس
فالخفي مَا أَخْفَى الْمُرَادُ بِهَا بِعَارِضٍ لَا من حَيْثُ الصِّيغَةِ
خفي هغه کلام دی چې د هغې مراد د څه عارض له وجې پټ وي، نه دا چې د صيغې له وجې وي، ددې
مِثَالُه فِي قَوْلِه تَعَالَى {وَالسَّارِقُ والسارقة فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} فَإِنَّهُ
(خفي) مثال د الله تعالی فرمان دی: د غلا کوونکي سړي او غلا کوونکې ښځې لاس کاټ کړئ) دا فرمان
ظَاهِرٌ فِي حق السَّارِقِ خَفِيٌّ فِي حق الطرار والنباش وَكَذَٰلِكَ
د غلا کوونکي په حق کې ظاهر دی او د جيب کاټوونکي او کفن کش په حق کې خفي دی او دغه شان
قَوْلُه تَعَالَى {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} ظاهرفي حق الزَّانِي خَفِيٌّ فِي حق اللُّوطِيِّ
د الله تعالی فرمان (الزانية والزاني ..) د زنا په حق کې ظاهر دی او د لواطت کوونکي په حق کې خفي دی
وَلَو حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِراً فِيمَا
او که څوک قسم وخوري چې هغه به فاکهه (ميوه) نه خوري نو دا قسم به په هغه ميوو کې ظاهر وي چې

يَتَفَكَّه	بِهٖ	خَفِياً	فِي	حق	الْعِنَب	وَالرُّمَّان

تفکه پري حاصلېږي (يعني کومې ميوې چې صرف د خوند لپاره خوړلې شي) او د انګور او انار په حق

وَحكم	الْخَفِي	وجوب	الطلب	حَتّٰى	يَزُوْلَ	عَنْهُ	الْخِفَاءُ

کې خفي دي او د خفي د حکم طلب او کوشش ضروري تر دې پورې ضروري دي چې د ده نه خفاء لرې شي

ثم لهذه الاربعة الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د خفا معنى په اعتبار سره د نظم قرآن د څلورو قسمونو نومونه بيانول دي. مصنف رحمه الله فرمايي چې د ظهور معنى په اعتبار سره د حاصلېدونکو قسمونو مقابل څلور قسمونه دي. چې د دې څلورو ضد دي او هغه څلور دا دي: خفي، مشکل، مجمل، متشابه چې وجه د حصر يې محکې تېره شوې ده.

ضد الظاهر الخفي الخ: ظاهر او نص، مفسر او محکم د دې په مقابله کې څلور نور دي چې دلته يې مصنف رحمه الله بيانوي. ظاهر د خفي ضد دی. د نص ضد مشکل دی. د مفسر ضد مجمل دی او د محکم ضد متشابه دی، په ظاهر کې ظهور د کمې درجې وي؛ نو د دې ضد هم هغه جوړيږي په کوم کې چې خفاء د کمې درجې وي؛ نو چونکې په خفي کې د کمې درجې خفاء ده، لهذا د ظاهر ضد خفي شو. د غه شان په نص کې ظهور څه زيات وي؛ نو د هغې ضد به هم هغه وي په کوم کې چې خفاء زياته وي او هغه مشکل دی او په مفسر کې ظهور د دې نه هم زيات وي؛ نو د دې ضد هم هغه جوړيږي په کوم کې چې خفاء زياته وي او هغه مجمل دی. د دې نه پس محکم دی په ده کې د اعلى درجې ظهور وي؛ نو د هغه ضد به هم هغه جوړيږي په کوم کې چې خفاء د اعلى درجې وي او هغه متشابه دی

فالخفي ما خفي المراد به الخ: دلته مصنف رحمه الله د خفي تعريف بيانوي

د خفي تعريف: (المراد به بعارض لا من حيث الصيغة) يعني خفي هغه کلام دی چې مراد يې د صيغې نه علاوه د څه بل خارجي عارض له وجې پټ وي، يعني د کلام په لغوي معنى کې څه پټوالی نه وي بلکې د څه خارجي عارض له وجې په ديکې پټوالی راغلی وي

حکم الخفي الخ: د خفي حکم: د خفي حکم وجوب طلب دی. يعني د لفظ معاني او متحملات تلاش کول ضروري دي، د دې لپاره چې خفاء زائله کېدو سره مراد واضح شي او په حکم باندې عمل کول ممکن شي. په دې وجه په نصوصو باندې حتى الامکان عمل کول واجب دي او د کوم شي نه بغير چې تر وجوب پورې ونه رسيږي هغه هم واجبيږي. څکه چې مراد ته د طلب نه بغير نه شي رسېدی. په دې وجه طلب به هم واجب وي. لکه د اودس نه بغير لمونځ ته نه شي رسېدی. په دې وجه اودس کول به هم ضروري وي.

د طلب طريقه: مونږ به دا تلاش کوو چې د لفظ د بعضې افرادو په باره کې د خفاء پيدا کېدو له وجې د معنی زيادت دی يا د معنی کمې دی، که خفاء د معنی د زياتې له وجې پيدا شوې وي؛ نو مونږ به يې د منصوص سره لاحق کړو. که د معنی د کمې له وجې پيدا شوې وي؛ نو مونږ به يې د منصوص سره نه لاحق کوو

مثاله في قوله تعالى الخ: دلته مصنف رحمه الله د خفي مثال بيانوي

اول مثال: په قرآن مجيد کې **د خفي مثال**: (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) دی، هغه داسې چې آيت د سارق په باره کې ظاهر دی او د جيب شکوونکي او کفن کش په باره کې خفي دی، اوس د طرّار او نبّاش په باره کې چې په کلام کې کومه خفاء پيدا شوې ده دا د نفس صيغې په بناء باندې نه ده. ځکه چې د کلام لغوي او شرعي معنی بالکل ظاهره ده، بلکې د څه نور خارجي عارض په بناء باندې ده، ددې په باره کې په کلام کې خفاء پيدا شوې ده او هغه خارجي عارض ددې دواړو (طرّار او نبّاش) دنته مونډلی شي او هغه دا چې اهل عرب جيب شکوونکي او کفن کش ته سارق (غل) نه وايي بلکې طرّار او نبّاش ورته وايي؛ نو اهل عرب جيب شکوونکي او کفن کش په سارق سره نه موسوم کول بلکې طرّار او نبّاش سره مختص کول هم خارجي عارض دی چې دده په باره کې په کلام کې خفاء پيدا کوي چې آيا دا دواړه په سارق کې شامل دي يا نه؟

اوس مونږ د خفي حکم په موجب د سرقې په معنی کې غور او فکر کوو، ددې لپاره چې طرّار او نبّاش په باره کې خفاء زائله کېدو سره مراد واضحه شي او دا به ګورو چې طرار او نباش کې د سرقې معنی د کمې سره مونډلی شي يا د زياتې سره، که معنی د کمې سره ومونډل شوه؛ نو دا به د منصوص سره نه شي ملاولی او که د معنی د زياتې سره ومونډل شوه؛ نو دا به د منصوص سره ملاوېدلی شي

د سرقې تعريف: (اخذ مال محترم محرز على سبيل الخفية اذا كان عشرة دراهم) مال محترم محرز په خفيه طريقې سره اخستل کله چې هغه کم نه کم لس درهمه وي. د مال محترم نه مراد هغه مال دی چې متقوم وي او قابل د انتفاع وي، د محرز نه مراد دا دی چې محفوظ وي، اوس مونږ وکتل چې د سرقې معنی په طرّار کې په زياتې سره مونډلی شي. ځکه چې طرّار د محافظ په موجودګۍ کې او د هغه د بيدارۍ په حالت کې محض او د هغه د معمولي غفلت نه فايده اخيستلو سره د هغه مال اخيستل دي. لهذا دا به د منصوص (سارق) سره ملاولی شي او په طريقه د دلالت النص به په طرّار باندې حد د سرقې جاري کېږي او په کفن کش کې د سرقې د کمې معنی مونډل کېږي. ځکه چې کفن محترم مال دی، مګر محرز نه دی، په دې وجه ددې د حفاظت اراده نه ده شوې؛ لهذا اوس دا د منصوص (سارق) سره نه شي ملاولی او

په ده به حد د سرقې نه شي جاري کولی. البته څه بله سزا قاضي تعزيراً ورکولی شي.

دويم مثال: په قرآن مجيد کې د خفي **مثال** (الزانية والزاني فاجلدوا) دی. هغه داسې چې دا آيت د زاني په باره کې ظاهر دی، مګر د لوطي په باره کې خفي دی چې آيا د لوطي حد زنا کې زاني هم شامل دی يا نه؟

د وطي په باره کې په دې کلام کې خفاء د نفس صيغې له وجې نه دی. ځکه چې د کلام لغوي معنی او شرعي معنی بالکل واضح ده، بلکې د څه بل خارجي عارض په بناء باندې خفاء پيدا شوې ده او خارجي عارض په لوطي کې موندلی شي او هغه عارض دا دی چې اهل عرب لواطت کونکي ته (زاني) نه وايي، بلکې لوطي ورته وايي. نو د لواطت فعل کونکي اهل په زاني سره نه موسوم کول بلکې د لوطي سره مختص کول همدا خارجي عارض دی کوم چې په هغه کې موندلی شي او د لوطي په باره کې په کلام کې خفاء. کوي چې آيا دی په زاني کې شامل دی که نه؟

اوس به مونږ د خفي په حکم په موجب د زنا کې غور او فکر کوو. د دې لپاره چې د لوطي په باره کې په دې کلام کې موجوده خفاء زائله شي او مراد واضح شي

د زنا تعريف: (قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير ملکه) د خپل ملک نه په علاوه کې په قُبل يعني په مخکيني ځای (د تشو متيازو ځای) په وطي کولو سره شهوت پوره کول

په لواطت کې د زنا معنی په کمې سره موندلی شي يا په زيادت سره موندلی شي، که معنی په زيادت سره وموندل شي؛ نو مونږ به دا منصوص (زاني) سره ملاوو او که په معنی کې کمی سره وموندل شي؛ نو مونږ به دا منصوص (زاني) سره نه شو ملاولی. پس مونږ وګڼل چې په لواطت کې د زنا معنی په کمې سره موندلی شي، ځکه چې په زنا کې شهوت دواړو طرفونو ته وي او لواطت کې د يو طرف ځخه وي. لهذا لوطي به د منصوص (زاني) سره نه شي ملاولی او په ده به حد نه جاري کيږي، مګر که امام وغواړي نو د تعزير په طور څه سزا ورکولی شي. خواه لوطي د غر نه بې غورځوي، يا بې په اور کې سوځوي يا بې قتل کوي دا سزاګانې د احاديث صحابه رضي الله عنهم نه منقول دي

دريم مثال: په احکام شرعيه وو کې د خفاء مثال دا دی چې چا قسم وکړو (لا آکل فاکهةً) چې زه به ميوه نه خورم دا قسم په هغه ميوو کې ظاهر دی چې په طور د تَلَذُّذْ (خوند) خوړلی شي مګر دا قسم د انګورو او نارو په باره کې خفي دی او د اخفاء د نفس صيغه په بناء باندې نه دی، ځکه چې د فاکهة لغوي معنی واضحه ده بلکې د اخفاء د څه بل خارجي عارض په بناء باندې ده او هغه دا چې آيا په هغې کې د تفکه معنی موندلی شي يا نه او آيا دا دواړه به فاکهه کې شامل دي يا نه، نو د خفي حکم په موجب د تفکه په معنی کې غور کولی شي، (د دې

لپاره چې خفاء زائله شي او مراد واضحه شي

نوټ: د دې تعلق د عرف سره دی چې په عرف کې کوم شی فاکهه دی او کوم شی فاکهه نه دی او د هرې علاقې خپل عرف وي

تفکه [۱] **(ما یؤکل تلذّذًا وتنعمًا)** یعنې هغه میوه چې د تلذّذ او تنعّم په طور خوړلی شي، ګویا چې تفکه د غذا نه یو امر زائدشی دی کوم سره چې د قوام بدن تعلق نه وي، کله چې انګور په طور د غذا خوړلی شي په دې وجه چې دې سره د قوام بدن تعلق دی. څکه چې که سړی صرف انګور وخوري او نه څه ونه خوري؛ نو بیا به هم ژوندی پاتې کیږي او بدن ته به طاقت ملاویږي. دغه رنګه که انار په طور د دوا او غذا خوړلی شي؛ نو دې سره هم د قوام بدن تعلق دی. اوس موتږ وکتل چې **(لا اکل فاکهة)** کې رمّان او عنب په باره کې چې کومه خفاء پیدا شوې ده دا د تفکه په معنی د زیاتي له وجې ده یا د کمي له وجې به پیدا کیږي. که د زیاتي له وجې پیدا شوې وي؛ نو موتږ به دا د منصوص سره لاحق کړو او که معنی د کمي له وجې پیدا شوې وي؛ نو موتږ به دا د منصوص سره نه لاحق کړو؛ نو موتږ وکتل چې په دې کې د دښه معنی د تفکه کمه موندلی شي هغه داسې چې دیکښې دښه غذائیت دی. یعنې په طور د غذا خوړلی شي؛ نو چونکه په دې کې د دښه معنی د تفکه کمه موندلی شي. په دې وجه موتږ دا د منصوص سره نه لاحق کړو. په دې وجه امام اعظم رحمه الله فرمایي چې که څوک د: **(لا آکل فاکهة)** قسم خوړلو نه پس انګور یا انار وخوري؛ نو هغه به حانث نه وي

قوله وحکم الخفي الخ: د خفي حکم د سهولت لپاره لومړی بیان شو

وَأَمَّا الْمُشْكِل فَهُوَ مَا ازْدَادَ خَفَاءً عَلَى الْخَفِي كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَةً
مشکل هغه کلام دی چې خفاء یې زیاته وي. ګویا چې سامع باندې ددې حقیقت پټ شوی وي.
دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يَنَالَ الْمُرَادَ
پس هغه په خپل هم شکلو او هم مثلو کې داخل شوی وي. تر دې چې ددې مراد حاصل نه شي.
إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنْ أَمْثَالِهِ
مګر (ددې معنې) د تلاش کولو بیا د غور او فکر سره تر دې چې څای بوري چې هغه کلام د خپلو هم مثلو
وَنَظِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْتَدِمُ
څخه ممتاز شي د مشکل مثال په احکامو کې دا دی چې څا قسم وکړو چې هغه به سالن نه خوري؛

(۱): (تنعم او تلذذ)

فَإِنَّهُ ظَاهِر فِي الخَلِّ والدبس فَإِنَّمَا هُوَ مُشكِل فِي اللَّحْمِ وَالْبيض والجبن
نو دا قسم د سركې او د كجورو په شيره كې ظاهر دى او په غوښه، هګيو او پنير كې
حَتّٰى يَطْلبَ فِي مَعنَى الائتدام ثُمَّ يَتَأَمَّل
مشكل دى، په دې وجه به د ايتدام معنى تلاش كولى شي بيا به دې كې غور او فكر كولى شي
أَن ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَل يُوجَد فِي اللَّحْمِ وَالْبيض والجبن أَولاَ.
چې آيا دا معنى په غوښه، انډو او پنير كې موندلى شي يا نه؟

واما المشكل الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د مشكل تعريف ددې حكم او د يو مثال په ذريعه ددې وضاحت كول دي

د مشكل تعريف: (فهو ما ازداد خفاء على الخفي[1] بعد ما خفي على السامع حقيقةً دخل في اشكاله وامثاله حتى لاينال مراده الا بالطلب ثم بالتأمل) يعنې مشكل هغه كلام دى چې په پټوالي او خفاء د خفي نه په دې طور سره زيات وي چې ددې حقيقت په سامع باندې د مخفي كيدو نه پس خپل هم شكلو كې داخل شي تردې پورې چې اوس ددې مراد ددې معنى د تلاش كولو او د غور او فكر كولو نه پس نه حاصليږي

د مشكل حكم: چونكې مشكل په خفاء كې د خفي نه زيات وي او دوه چنده وي، په دې وجه ددې مراد محض په طلب سره نه حاصليږي او ددې خفاء محض په طلب سره نه لرې كيږي، بلكې د خفاء لرې كولو لپاره او د حصول مراد لپاره به دوه كارونه كول وي، (۱) د كلام د معنى طلب او تلاش (۲) بيا په دې كې غور او فكر كول چې آيا دا معنى په دې شي كې د كوم په باره كې دا كلام مشكل دى موندلى شي يا نه؟ ددې لپاره چې هغه شي د خپل هم شكلونه لرې ممتاز شي.

الفرق بين الخفي والمشكل: په خفي كې خفاء د يوې درجې وي، په دې وجه فقط په طلب سره ددې مراد حاصليږي، كله چې په مشكل كې خفاء د دوه درجې وي، په دې وجه فقط په طلب سره ددې مراد نه حاصليږي، بلكې اولاً به معنى طلب كولى شي، دويم به دا كتلى شي چې آيا دا معنى په دې شي كې د كوم په باره كې چې دا كلام مشكل دى موندلى شي يا نه. ددې

---

(۱) د مشكل تعريف: فهو مازداد خفاء على الخفي بحيث لاينال مراده الا بالطلب ثم التامل، يعنې مشكل هغه كلام دى چې د خفي په نسبت سره په خفاء كې دومره زيات وي چې ددې مراد د طلب او د تامل نه بغير نه حاصليږي.

لپاره چې هغه شی د خپلو هم شکلو نه ممتاز شي

د محسوساتو په اعتبار سره په خفي او مشکل کې د فرق مثال:

د چا زوی چې ورک شي؛ نو پلار د زوی د تلاش کولو لپاره به صرف يو کار کوي چې هغه به طلب کوي، ځکه چې کله هم هغه خپل زوی ووینی؛ نو بغير د څه تفکر او تامل نه به هغه پیژني، دا د خفي مثال دی او که زوی ورک شي او بيا خپل شکل او صورت هم بدل کړي او خپل هم شکلو کې ننوځي؛ نو اوس به پلار د خوی د تلاش کولو لپاره دوه کارونه کوي، اولاً به هغه د طلب کولو نه پس ګوري چې آیا دا زما زوی دی هم یا نه؟ دا د مشکل مثال دی

كأنه بعد ما خفي الخ: دلته مصنف رحمه الله د مشكل وجه تسمیې طرفته اشاره کوي

د مشکل وجه تسمیه. مشکل ته مشکل په دې وجه وايي چې دا د شکل نه ماخوذ دی او دا شکل وايي په خپل هم شکلو کې داخلېدل، لکه د احرم معنی چې ده په حرم کې داخلېدل چونکه مشکل هم داسې کلام دی چې په سامع باندې ددې حقيقت د پټېدو نه پس هغه په خپل هم شکلو کې داخلیږي په دې وجه دېته مشکل وايي

ونظيره في الاحكام الخ: په احکام شرعیه وو کې د مشکل مثال دا دی چې يو حالف حلف وکړي چې (والله لا آتدم) چې قسم په خدای زه به ادام نه خورم، اوس دا کلام په سرکه کې او په کومو علاقو کې چې کجورې موندل کیږي په هغو علاقو کې د کجورو په شیره کې ظاهر دی، په دې وجه چې ادام (مايؤكل مع الخبز تبعاً) ته ويل کیږي، یعني ادام هغه شي ته وايي چې د ډوډۍ سره تبعاً خوړلی شي او صفا ظاهر دی چې د سرکې او کجورو شيرې سره ډوډۍ بلاتکلف په تبع سره خوړلی شي دا رنګه حضور ﷺ هم فرمایلي دي چې نعم الادام الخل یعني بهترين سالن سرکه ده، لهذا دا کلام په دې کې ظاهر دی، مګر په اوريخه شوي غوښه، هګيو او په پنير کې دا کلام مشکل دی؛ نو موږ د مشکل د حکم په موجب دوه کارونه کوو، اولاً د ادام معنی به طلب کړو، ثانياً به دا وګورو چې دا معنی په دې درې شيانو کې موندلی شي کنه؟ نو د تلاش نه پس معلومه شوه چې ادام د موادمت نه جوړ دی، د موادمت معنی موافقت ده او کمال موافقت دا دی چې ډوډۍ په دې سالن کې لنده شي او هغه سالن ددې ډوډۍ پورې ونخلي او د ډوډۍ او ادام سالن په کامله درجه کې امتزاج او اختلاط وشي او ثانياً د طلب نه پس اوس موږ ګورو چې آیا دا معنی په اوړ وریته شوي غوښه په ایشیدلې هګۍ او پنیر کې هم موندلی شي که نه؟ نو چونکه دا معنی ادام په دې درې شيانو کې نه شي موندلی، په دې وجه امام صاحب رحمه الله فرمايي چې که حالف په اوړ د پخې غوښې او ایشیدلې هګۍ یا د پنیر قسم وخوړي؛ نو حانث به نه وي، مګر امام محمد رحمه الله فرمايي چې ددې درې شيانو په خوراك سره به حانث شي

امام محمد فرمايي چې ادام د موادمت نه جوړ دى او د موادمت معنى موافقت دى او د کوم شي سره چې ډوډئ خوړل کيږي؛ نو دې ډوډئ سره بې موافقت ومونډل شو. لهذا په أوړ پخه شوې غوښې يا ايشيدلي هګى او د پنير په خوړلو سره به حانث شي.

امام صاحب ددې جواب داسې کوي چې د موافقت نه مطلق موافقت مراد نه دى. بلکې کمال موافقت مراد دى او کمال موافقت دا دى چې ډوډئ په دې کې دننه خوشته شي او هغه ډوډئ پورې ونخلي. يعنې د کاملې درجې امتزاج او اختلاط راشي او دا کمال موافقت په دې درې شيانو کې نه شي مونډلى. لهذا حانث به نه وي.

د امام محمد دويم دليل: امام محمد فرمايي چې په حديث کې دي (سيد الادام لاهل الجنة اللحم) نو غوښې ته ادام وويل شو.

د دليل جواب: په حديث کې غوښې ته ادام ويل د آخرت د ژوند په اعتبار سره دي. د دنيا د ژوند په اعتبار سره نه دى.

بحث المجمل والمتشابه

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوهًا

بيا د مشکل نه (په خفاء کې) اوچت مجمل دى او مجمل هغه کلام دى چې د ځو معانيو احتمال لري

فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ

او هغه په دې حال کې شو چې ددې په مراد خبرتيا د متکلم له طرفه د بيان نه بغير نه حاصليږي او نه

وَنَظِيرُه فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُه تَعَالَى {وَحَرَّمَ الرِّبَا} فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبَا

شرعي احکامو کې د مجمل مثال د الله تعالى دا فرمان دى (حرم الربوا) په دې وجه چې د ربوا

هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ

مفهوم مطلق زيات والى دى او دا معنى (دلته په آيت کې) مراد نه ده، بلکې هغه زياتوالى مراد دى

الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَه

چې په هم قدر او هم جنسو شيانو په بيع کې د عوض نه خالي وي او د لفظ (ربوا) دلالت په دې (خاص)

عَلَى هَذَا فَلَا يَنَالُ الْمُرَادَ بِالتَّأَمُّلِ ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخَفَاءِ

زياتوالي باندې نه دى، پس (ددې) مراد په تامل سره (هم) نه شي حاصليدى بيا د مجمل نه په خفاء

الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ

کې اوچت متشابه دى او د متشابه مثال د سورتونو په شروع کې حروف مقطعات دي او مجمل

وَالْمُتَشَابِهُ	اِعْتِقَادُ	حَقِيْقَةِ	الْمُرَادِ	بِهِ	حَتّٰى	يَأْتِيَ الْبَيَانُ

او متشابه حکم يې د مراد د حق کېدو اعتقاد ساتل دي ترڅو چې بيان راشي

ثم فوق المشكل الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د مجمل تعريف او د مثال په ذريعه ددې وضاحت کول دي

د مجمل تعريف: ما احتمل وجوها فصار بحيث لايوقف علي المراد به الا ببيان من قبل المتكلم يعني مجمل هغه کلام دی چې د ډېرو معانيو احتمال لري او ددې حالت داسې شو چې دده مراد د متکلم د بيان نه بغير نه معلوميږي، مطلب دا چې مجمل په خفاء کې د مشکل نه هم زيات دی، په دې کې د خفاء درې درجې دي، فقط په لفظ کې د تامل کولو سره خفاء نه زائله کيږي بلکې د متکلم بيان ضروري دی.

د بيان اقسام: د بيان ټول درې قسمونه دي (۱) بيان شافي قطعي (۲) بيان شافي غير قطعي (۳) بيان غير شافي

(۱) **بيان شافي قطعي:** لکه ((اقيموا الصلوٰة وآتوا الزكوٰة)) مجمل دی، مگر محسن اعظم ﷺ د خپلو افعالو او اقوالو په ذريعه دا د قطعي په طور په دې تفصيل سره بيان کړو چې څه شبه باقي پاتې نه شي؛ نو د رکعاتو تعداد او مقدار د زکوٰة يې شافي او قطعي سره بيان کړه

(۲) **بيان شافي غير قطعي:** لکه ((وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)) په بعضې د سر په مسح کې مجمل دی چې د بعض راس نه څومره مقدار مراد دی. په حديث د مغيره بن شعبه کې دي چې حضور ﷺ ناصيه يعني د سر د مخکېنۍ حصې څلورمه حصه باندې مسح وکړه، حديث د مغيره د ((وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)) اجمال په وضاحت سره لرې کړو، مگر د خبر واحد په بناء غير قطعي دی؛ نو حديث د مغيره د ((وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)) د بيان لپاره شافي غير قطعي دی

(۳) **بيان غير شافي:** لکه ((حرم الربٰوا)) په ربوا کې مجمل دی چې کوم زياتي مراد دی؟ حضور ﷺ د معنى مرادې د بيانولو لپاره وفرمايل (الحنطةُ بالحنطة والشعيرُ بالشعيرِ الخ) په دې حديث سره خو ددې شپږو شيانو حال معلوم شو، مگر ددې نه علاوه حال معلوم نه شو، په دې وجه حضرت عمر رضي الله عنه وفرمايل حضور ﷺ د دنيا نه تشريف يوړ، مگر د ربا متعلق يې تشفي بخش وضاحت ونه فرمايلو، الغرض د حضور ﷺ دا بيان حرم الربٰوا لپاره غير شافي دی، لهذا په شپږو شيانو کې خو به د ربا حکم مؤول وي او په باقي شيانو کې د ربا حکم مشکل دی

بيا که د مجمل بيان، بيان شافي قاطع وي؛ نو هغه مفسر جوړيږي او که د مجمل بيان، بيان

شافي غير قاطع وي؛ نو هغه مؤول جوړيږي او كه د مجمل بيان، بيان غير شافي وي؛ نو هغه مشكل جوړيږي

ونظيره في الشرعيات الخ: دلته مصنف رحمه الله د مجمل مثال بيانوي:

د مجمل مثال: په ((حرم الربٰوا)) آيت كې ربٰوا مجمل ده، په دې وجه چې د ربٰوا معنى مطلق زياتوالى دى او په بيعې سره هم مقصود زياتي دى او د بيعې نه حاصل شوى زياتوالى خو حلال دى، لهذا دلته حرم الربٰوا كې مطلقا زياتوالى يقيناً مراد نه دى بلكې څه خاص زياتوالى مراد دى او هغه معلوم نه دى، لهذا دا آيت د ربٰوا په بيان كې مجمل دى او ددې مراد په تامل سره هم نه معلوميږي، اوس د متكلم بيان ته محتاجه يو او د شريعت متكلم الله تعالى دى او د هغه نماينده نبي كريم ﷺ دى، څكه چې نبي عليه السلام وفرمايل (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يداً بيدٍ والفضل ربٰوا) (تاسو غنم د غنمو په بدله كې، وربشې د وربشو په بدله كې، كجورې د كجورو په بدله كې، مالګه د مالګې په بدله كې، سره زر د سرو زرو په بدله كې، سپين زر د سپينو زرو په بدله كې برابر په برابر او لاس په لاس خرڅوئ او چې كوم زياتوالى وي هغه به ربٰوا "سود" وي) ددې نه معلومه شوه چې ((حرم الربٰوا)) كې هغه خاص قسم زياتي حرام دى چې هم جنس، هم قدر شيانو كې په بيعه كې د عوض نه خالي وي، يعنې هم د يو قدر او هم د يو جنس دوه شيانو په زيادت سره خرڅ شي، هغه ربٰوا ده، مثلا لس كيلو غنم يې د يوولس كيلو غنمو په بدله كې خرڅ كړه؛ نو دا ربٰوا ده او حرامه ده او صفا ظاهره ده چې لفظ ربٰوا كې فقط طلب او تامل سره دا معنى نه معلوميږي بلكې د متكلم د بيان نه معلوميږي بيا ياد ساتئ چې الحنطة بالحنطة الخ بيان غير شافي دى، لهذا په ذكر شوو شپږو شيانو كې خو د ربٰوا حكم مؤول دى او ددې نه په علاوه باقي شيانو كې مشكل دى او په مشكل كې چونكه د طلب او تامل ضرورت وي، په دې وجه مجتهدينو علماوو غور او فكر وكړو او د ربا د علت استنباط يې وكړو

امام اعظم ابو حنيفه رحمه الله فرمايلي: چې د ربوا علت قدر مع الجنس دى او د شوافعو په نزد مطعوماتو كې طعميت او په اثمانو كې ثمنيت او د مالكيانو په نزد په سرو سپينو زرو كې نقديت او په غير نقودو كې ادخار او اقتيات (ذخيره اندوزي او روزي جوړول) دي.

ثم فوق المجمل الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د متشابه مثال او د مجمل او متشابه دواړو حكم بيانول دي، مگر ددې نه مخكې د متشابه تعريف ذكر كولى شي

د متشابه تعريف: (ما انقطع رجآء معرفة المراد منه في الدنيا بالنسبة الى الامة) يعنې هغه كلام دى چې په دې كې دومره زياته خفاء وي چې د امت په حق كې په دنيا كې ددې مراد معلوم

کېدو امید ختم شي او شارع د طرف نه د امت په حق کې په دنیا کې د بیان راتلو امید ختم شي. د امت قید یې ددې لپاره ولګولو چې حضور ﷺ ته ددې مراد معلوم وو او د دنیا قید یې په دې وجه ولګولو چې په آخرت کې امت ته هم ددې مراد معلوم شي

د متشابه اقسام: متشابه په دوه قسمه دی (۱) هغه متشابهات چې لغوي معنی یې هم معلومه نه وي او معنی مراده یې هم معلومه نه وي، لکه حروف مقطعات آلم، حم. چې د سورتونو په شروع کې وي د هغې نه لغوي معنی معلومه ده او نه معنی مراده معلومه ده، ځکه چې ددې حروفو وضع د څه معنی لپاره نه بلکې د ترکیب لپاره دی

(۲) هغه متشابات چې لغوي معنی یې معلومه وي مګر معنی مراده یې معلومه نه وي، لکه آیات صفات چې په قرآن مجید کې دي (**یوم یکشف عن ساق**) **مطویٰت بیمینه**، **الرحمٰن علی العرش استوی**، **ید الله علی الجماعة**. ساق او یمین او استواء او د ید لغوي معنی د پنډئ، ښی لاس، په څه ځای باندې سیده کېدو سره کېناستل او لاس دي. مګر ددې معنی مراده معلومه نه ده، ځکه چې دا لغوي معنی د الله تعالی په ذات باندې صادقه نه راځي، په دې وجه په قرآن مجید کې دي "**لیس کمثله شیٔ**"

حکم المجمل والمتشابه الخ: د مجمل او متشابه حکم. مجمل او متشابه حکم دا دی چې په دې سره د الله تعالی او د حضور ﷺ چې کوم مراد دی د هغې د حق کېدو یقین ساتل تردې پورې چې بیان راشي د مجمل بیان په دنیا کې او د متشابه بیان په آخرت کې

پس کله چې د مجمل بیان وشي؛ نو په هغې باندې عمل کول د بیان نه مخکې نه شي کېدی، البته د الله تعالی چې ددې نه کوم مراد دی د هغې د حق کېدو یقین ساتل او د متشابه د بیان په دنیا کې امید نه وي، په دې وجه ددې نه د الله تعالی د مراد د حق کېدو اعتقاد ساتل مګر اوس د بیان نه راتلو په حق کې مجمل او متشابه برابر دی

فَصلٌ فِيمَا يُترَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظ: الخ

فِيمَا	يُتْرَكُ	بِهِ	حَقَائِقُ	الْأَلْفَاظ	وَمَا	
دا فصل د هغه قرائنو په بیان کې دی چې د الفاظو حقیقي معاني پرېښودلی شي او هغه قرائن چې						
يُتْرَكُ	بِهِ	حَقِيقَة	اللَّفظ	خَمْسَةُ	أَنْوَاعٍ	أَحَدُهَا دلالة
د لفظ حقیقي معنی پرېښودل شي، پنځه قسمه ده: په دې کې اول قسم دلالت عرفي دی او د دلالت						
الْعرف وَذٰلِكَ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْأَحْكَام بِالْأَلْفَاظ إِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَة اللَّفظ عَلَى الْمَعْنَى						
عرفي له وجې د لفظ معنی حقیقي پرېښودل، په دې وجه دي چې د الفاظو نه د احکامو ثبوت په دې						

الْمُرَاد لِلمتَكَلِّم فَإِذَا كَانَ الْمَعْنى متعارفاً بَينَ النَّاس

بناء وي چې د متکلم مراد دی. پس کله چې د لفظ معنی د خلکو په مینځ کې مشهوره وي؛ نو

كَانَ ذٰلِك الْمَعْنى الْمُتَعَارف دَلِيلاً عَلى أَنه

د لفظ، هغه مشهوره معنی په دې خبره دلالت کوي چې د ظاهر په اعتبار سره دغه مشهوره معنی

هُوَ الْمُرَاد بِهِ ظَاهِرا فيترتب عَلَيْهِ الْحُكْمُ

(د متکلم) مراد ده، په دې معنی مشهوره باندې به حکم مرتب وي (د دلالت عرفي له وجې د ترك حقيقت)

مِثَالُه لَو حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْساً فَهُوَ عَلى مَا

مثال دادی چې که څوك قسم وکړي چې هغه به د سر اخستل نه کوي؛ نو دا قسم به دهغه سرونو نه اخستو

تَعَارَفَه النَّاس فَلَا يَحْنَث بِرَأْس الْعُصفُور

باندې محمول وي د کوم اخستل چې د خلقو په مینځ کې مشهور وي. پس قسم خوړونکی به د مرغۍ

والحَمَامَةوكَذٰلِكَ لَو حَلَفَ لَا يَأْكُل بَيْضَا

او کوترې د سر (په اخستو) سره حانث نه وي او دغه شان که څوك قسم وخوري چې هغه به هګۍ نه

كَانَ ذٰلِك عَلَى الْمُتَعَارَف فَلَا يَحْنَث بتَنَاول بَيْض

خوري؛ نو دا متعارف قسم (په د هګۍ په نه خوړلو) باندې محمول وي. پس قسم خوړونکی به

الْعُصفُور والحَمَامَة وَبِهٰذَا ظَهَرَ

د مرغۍ او کوترې د هګیو (په خوړلو) سره حانث نه وي او د دې په بیان سره دا خبره واضحه شوه

أَنَّ ترك الْحَقِيقَة لَا يُوجب الْمصير إِلَى الْمجَاز بل جَازَ أَن تثبت بِهِ

چې د حقیقت پرېښودل د مجاز طرفته تلل نه واجبوي بلکې جائز دی چې د حقیقت په ترك کولو سره

الْحَقِيقَة الْقَاصِرَة ومثاله تَقْيِيد الْعَام بِالْبَعْضِ وكَذٰلِكَ

حقیقت قاصره ثابت شي او د حقیقت قاصره مثال عام د بعضې افرادو سره مقید کول دي او دغه شان

لَو نَذَرَ حَجّاً أَو مشياً إِلَى بَيْتِ الله تَعَالَى أَو أَن يضْرب بِثَوْبِهِ حَطِيمَ الْكَعْبَة

که څوك د حج یا د بیت الله طرفته د تلو یا خپلو کپړو د کعبې حطیم سره د وهلو نذر ومني؛ نو د عرف

يلْزمه الْحَج بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَة · لِوُجُودِ الْعرف.

له وجې به ده باندې به افعال معلومه · سره حج لازم دي

په دې فصل کې مصنف رحمه الله هغه قرائن بيانوي چې د لفظ حقيقي معنى پريښودلې شي، فرمايي هغه قرائن چې د لفظ حقيقي معنى پرېښودل شي پنځه دي (۱) دلالت عرفي (۲) دلالت نفس الكلام (۳) دلالت سياق كلام (۴) دلالت من قبل المتكلم (۵) دلالت محل كلام

احدها دلالة العرف العام: دلته مصنف رحمه الله د ترك حقيقت مخكښنۍ قرينه (دلالت عرفي بيانوي.

دلالت عرفي: هغه قرائن چې د لفظ حقيقي معنى پرېښودل شي په دې کې اوله قرينه دلالت عرفي دی، د عرف نه مراد عام دی خواه عرف عام وي يا عرف خاص وي، عرف عام هغه دی چې د عامو خلكو عرف وي او عرف خاص هغه دی چې د خاص جماعت عرف وي او دلالت عرفي نه مراد د خلكو په عرف کې د لفظ يوه معنى کې مستعمل او متعارف وي.

د ترك حقيقت بدلالة العرف مطلب دا دی چې يو د لفظ حقيقي معنى وي، مگر هغه لفظ فيما بين العوام يا فيما بين الخواص غير حقيقي معنى کې مشهور، متعارف او مستعمل شي؛ نو د دلالت عرفي په بناء د لفظ حقيقي معنى پرېښودلې شي او هغه غير حقيقي معنى چې لفظ يې فيما بين الناس مشهور شوی وي مراد به اخستلې شي

وذالك لان ثبوت الاحكام الخ :وجه د ترك حقيقت: دلته د مصنف رحمه الله غرض د دلالت عرفي په بناء باندې د لفظ حقيقي معنى پرېښودلو وجه بيانوي، خلاصه يې دا ده چې د الفاظو نه د احكامو ثبوت په دې بناء باندې وي چې هغه په دې معنى باندې دلالت كوي چې كومه معنى د متكلم مراد ده؟ اوس چې كله يو لفظ فيما بين الناس غير حقيقي معنى کې مشهور شي؛ نو د لفظ فيما بين الناس غير حقيقي معنى کې مشهور كېدل په دې خبره دليل دی چې د متكلم په نزد هم دا غير حقيقي معنى مراد ده، ځكه چې متكلم هم يو فرد دی، په دې بناء باندې د لفظ حقيقي معنى مراد نه اخستل كيږي بلكې غير حقيقي معنى به مراد اخستلې شي او په دې به حكم مرتب كيږي.

مثاله لوحلف الخ: دلته مصنف رحمه الله د دلالت عرفي په بناء باندې د ترك حقيقت مثال بيانوي چې حاصل يې دا دی كوم سړی چې حلف وكړي (لا اشتري رأساً) زه به سر نه اخلم نو دا قسم به د دلالت عرفي په بناء باندې په هغه سرونو محمول وي د كوم چې خرڅول اخستل او خوړل پخول د خلكو په مينځ کې مشهور دی او هغه د گډ، چيلۍ سر دی او په هغه سرونو به محمول نه وي د كومو خوړل پخول او اخستل خرڅول چې د خلقو په مينځ کې مشهور نه وي، لكه د چرچنې، كوترې سر.

اوس گوره لفظ راس حقيقي معنى مطلق سر دی، خواه هغه د اوښ، غوا، ميښې، گډ، چيلۍ، چرچنې، كوترې د كوم ځناور يا مرغۍ سر وي، مگر د دلالت عرفي په بناء باندې به هغه سر

مراد اخستلی شي د کومو خوړل پخول او اخستل چې د خلکو په مینځ کې متعارف دي، لهذا که حالف د ګدې چیلۍ سر واخلي؛ نو حانث به وي او که د چرګنې، کوترې سر واخلي؛ نو حانث به نه وي.

وکذلك لوحلف الخ: دلته مصنف رحمه الله د ترك حقیقت بدلالة العرف دویم مثال بیانوي د کوم حاصل چې دا دی چې یو سړی حلف وکړي (لا اکل بیضاء) (زه به هګۍ نه خورم) نو دا قسم به د دلالت عرفي په بناء باندې په هغه هګیو محمول کولی شي کومې چې د خلکو په مینځ کې په ایشولو (پخولو) سره خوړلی شي او هغه د چرګې هګۍ ده او په هغه هګیو به نه شي محمول کولی کومې چې د خلکو په مینځ کې پخول یا ایشولو سره خوړلی نه شي، لکه د چرچنې، کوترې هګۍ، اوس ګوره د لفظ بیض حقیقي معنی مطلق هګۍ ده؛ خواه هغه د چرګې هګۍ وي یا د بطې، چرچنې یا د کوترې وغیره هګۍ وي، مګر د دلالت عرفي په بناء باندې به هغه هګۍ مراد اخستلی شي کوم چې د خلکو په مینځ کې پخولو یا ایشولو سره خوړل متعارف (مشهور) دي، لهذا که حالف د چرګې هګۍ وخوري؛ نو حانث به وي او که د چرچنې وغیره هګۍ وخوري نو حانث به نه وي.

وبهذا ظهر ان ترك الحقیقة الخ: مخکینې دواړو مثالونو سره دا خبره واضحه شوه چې کله د لفظ حقیقي معنی پرېښودلی شي نو ددې نه دا نه لازمیږي چې اوس به مجازي معنی مراد اخستلی شي، بلکې ممکنه ده چې حقیقت کامله پرېښودل او حقیقت قاصره مراد واخستل شي، دې اصولو سره ضمنًا دا هم معلومیږي چې د حقیقت دوه قسمونه دي یو حقیقت کامله او بل حقیقت قاصره.

حقیقت کامله: د لفظ حقیقي معنی لاندې څومره افراد چې داخل دي هغه ټول مراد اخستل

حقیقت قاصره: د لفظ د حقیقي معنی د لاندې چې څومره افراد داخل دي په هغې کې بعضې مراد اخستل

ومثاله تقیید العام بالخاص الخ:

د حقیقت قاصره مثال: د عام عموم د بعضو سره مقید کول دا حقیقت قاصره دی، پورتني اول مثال کې لفظ د (رأس) عام ؤ، هر قسم سر ته شامل وو، مګر د دلالت عرفي په بناء مونږ بعضې سر مراد واخستو؛ نو دا حقیقت قاصره دی، دغه شان دویم مثال کې لفظ (بیض) عام ؤ چې هر قسم هګۍ ته شامل وو، مګر د دلالت عرفي په بناء باندې مونږ بعضې هګۍ مراد واخستلې نو دا حقیقت قاصره دی

وکذلك لو نذر حجًا الخ: دلته مصنف رحمه الله د دلالت عرفي په بناء باندې د لفظ حقیقي معنی د پرېښودلو درې مثالونه بیانوي:

اول مثال: كه يو سړى داسې حلف وكړي (لله علیَّ حجٌّ).
اوس د لفظ حج لغوي او حقيقي معنى مطلق اراده كول دي. خواه د كوم ځاى اراده چې يې كړې وي. مګر په عرف كې د لفظ حج نه مراد خاص افعال په خاص وخت كې په خاصو ځايونو كې د ادا كولو اراده كول دي. يعني عرف عام كې لفظ د (حج) نه شرعي حج مراد دى. لهذا د دلالت عرفي په بناء باندې به د نذر حقيقي معنى مراد نه وي چې مطلق اراده ده. بلكې هغه معنى به مراد وي كومه چې د خلكو په مينځ كې مشهوره او متعارفه ده. لهذا د دلالت عرفي په بناء باندې به حقيقي معنى پرېښودلى شي او په ناذر باندې به شرعي حج واجب وي

دويم مثال: كه حالف داسې حلف وكړي چې كه زما فلانى كار وشو؛ نو زه به بيت الله ته خم او دده په قول (زه به بيت الله ته خم) حقيقي معنى مطلق بيت الله طرفته تلل دي. خواه د بيت الله د زيارت لپاره لاړ شي يا بيت الله ته د لمونځ كولو په اراده لاړ شي يا ځا سره د ملاويدو په غرض بيت الله ته لاړ شي يا بيت الله ته د حج په غرض لاړ شي. مګر په عام عرف كې د بيت الله طرفته د تللو نه مراد شرعي حج مراد اخستلى شي. لهذا د دلالت عرفي په بناء باندې به ددې حقيقي معنى متروكه وي او د عوامو او خواصو په مينځ كې مشهوره او متعارفه معنى د حج شرعي معنى مراد ده. پس اوس كه حالف فلانى كار وشو؛ نو د دلالت عرفي په بناء باندې به د لفظ حقيقي معنى پرېښودلى شي او په ده باندې به شرعي حج واجب وي

دريم مثال: كه حالف داسې حلف وكړي چې كه زما فلانى كار وشو؛ نو زه به په حطيم د كعبه باندې كېږه وهم؛ نو دده قول (زه به په حطيم د كعبې باندې كېږه وهم) حقيقي معنى خو يې د كعبې په حطيم باندې مطلق كېږه وهل دي. مګر په عرف كې په حطيم كعبه كېږه وهلو نه مراد شرعي حج مراد اخستلى شي
لهذا د دلالت عرفي په بناء باندې ددې حقيقي معنى پرېښودلى شي او د خلكو په مينځ كې چې كومه معنى متعارفه ده يعني شرعي حج به مراد وي. پس اوس كه د حالف فلانى كار وشو؛ نو د دلالت عرفي په بناء باندې به حقيقي معنى پرېښودلى شي او په ده باندې به شرعي حج واجب وي. اوس په دې درې واړو مثالونو كې لغوي او حقيقي معنى د لزوم حج تقاضا نه كوي. مګر خلک په داسې قسم لفظونو سره د التزام حج اراده كوي. پس د دلالت عرفي په بناء باندې شرعي حج به په ناذر باندې واجب وي او دا هم ياد ساته چې په دې درې واړو مثالونو كې د لفظ حقيقي معنى عامه ده. مګر په دې سره خاص فرد مراد اخستل شوى دى. لهذا دا د حقيقت قاصره مثالونه هم دي

بحث ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام

وَالثَّانِي قَدْ تَتْرُكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ

دويمه قرينه، كله چې معنیٰ حقيقي د داسي دلالت له وجې ترك كولی شي چې پخپله په كلام كې

مِثَالُه إِذَا قَالَ كُل مَمْلُوك لِي فَهُوَ حر

موجوده وي. ددې مثال دا دی كله چې څوك ووايي چې زما هر مملوك (غلام) آزاد دی؛ نو دده به دې

لَمْ يَعْتِق مكاتبوه وَلَا مَن أعتق بعضه

قول سره، به دده مكاتب نه آزاديږي او نه به هغه غلام آزاديږي د كوم چې بعضې حصه آزاده وي،

إِلَّا إِذَا نوي دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لفظ الْمَمْلُوك مُطلق

مگر كله چې قائل (مكاتب وغيره) هم په مملوك كې د داخلولو نيت كړی وي، په دې وجه چې لفظ

يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِن كُلِّ وَجهٍ وَالْمكَاتب لَيْسَ بمملوك من كل وَجهٍ وَلِهَذَا

د مملوك مطلق دی او مملوك من كل وجه ته شامل دی او مكاتب من كل وجه مملوك نه دی، په دې وجه

لَمْ يجز تصرفه فِيهِ وَلَا يحل لَهُ وَطْءُ الْمُكَاتبة

خو مولی ته په دې مكاتب كې تصرف كول جائز نه دی او ددې وجې د مكاتبې وينځې سره وطي كول

وَلَو تزوج الْمكَاتب بنت مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمولى، فَوَرِثَتْهُ الْبِنْت

حلال نه دي او كه مكاتب د خپل مولی د لور سره واده وكړي بيا مولی مړ شي او هغه لور يې د مكاتب

لَمْ يفْسد النِّكَاح وَإِذَا لَمْ يَكُن مَمْلُوكاً من كل وَجه لَا يَدْخل تَحتَ لَفظ الْمَمْلُوك

وارثه شي: نو نكاح نه فاسديږي او كله چې مكاتب من كل وجه مملوك نه دی؛ نو هغه د مطلق مملوك

الْمُطلَق وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّر وَأُم الْوَلَد

د لفظ لاندې به داخل نه وي او دا (د مكاتب مطلق په لفظ مملوك كې نه داخليدل) د مدبر او ام ولد

فَإِنَّ الْمِلْك فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حل وَطْءُ

خلاف دی. په دې وجه چې په دې دواړو كې (د مولی) ملك كامل دی او د دغه ملك د كامل كېدو له

الْمُدَبَّرَة وَأُم الْوَلَد وَإِنَّمَا النُّقْصَان فِي الرِّقِّ

وجې مدبره او ام الولد سره وطي كول (د مولی لپاره) حلال دي (مدبر او ام الولد كې نقصان په رقيت

مَحَالَةَ	لَا	بِالْمَوْتِ	يَزُول	أَنَّه	حَيْثُ	مِنْ
کېږي	زائله	سره	مرګ	د	مولی	د	يقيني	رقيت	هغه	چې	څکه	دی.	کې

والثاني قد تترك الحقيقة الخ: دلته مصنف رحمه الله دويمه قرينه بيانوي چې د کومې له وجې د لفظ حقيقي معنی پرېښودلی شي، فرمايي چې د دلالت في نفس الكلام په بناء د لفظ حقيقت پرېښودلی شي.

د ترک حقيقت بدلالت في نفس الكلام مطلب: د دلالت في نفس الكلام په بناء د حقيقت ترك كولو مطلب دا دی چې په كلام كې څه داسې قرينه موجوده وي چې په دې خبره دلالت كوي چې دلته د لفظ حقيقي معنی متروكه ده د كوم تفصيل چې دا دی چې په كلام كې څه داسې قرينه موجوده وي چې په دې خبره دلالت كوي چې دلته د لفظ نه مراد هغه معنی ده په كومه كې چې قوت يا زيادت موندلی شي، لهذا په دې سره د معنی هغه فرد په كوم كې چې ددې معنی كمی يا ضعف موندلی شي اګر چې حسب الوضع هغه لفظ دې فرد ته شامل وي يا په كلام كې څه داسې قرينه موندلی شي چې په دې خبره دلالت كوي چې دلته د لفظ مراد هغه معنی ده په كوم كې چې ضعف يا كمی موندلی شي لهذا په دې سره هغه فرد په كوم كې چې دا معنی قوت يا زيادت سره موندلی شي اګر چې هغه لفظ په حسب الوضع دې فرد ته شامل وي.

ومثاله اذا قال كل مملوك الخ: په مثال د پوهېدو نه مخكې د تمهيد په په طور په درې خبرو خان پوه كړه!

(۱) **(الف) مكاتب:** مكاتب هغه غلام ته وايي چې مولی (مالك) ورته ووايي كه ته ماته دومره روپې (مثلاً) ادا كړې نو ته به ازاد يې!

(ب) ام ولد: ام ولد هغه وينځې ته وايي چې د خپل مولی نه يې اولاد شوي وي

(ج) مدبر: مدبر هغه غلام دی چې مولی ورته ووايي ته زما د مرګ نه پس آزاد يې!

(د) معتق البعض: معتق البعض هغه غلام دی چې بعضې حصه يې ازاده وي او بعضې مملوكه وي

(۲) مكاتب خو رقبةً مملوك وي يعني مولی دده د ذات مالك وي مګر تصرفاً مملوك نه وي، يعني مولی نه مكاتب خرڅولی شي، نه يې هبه كولی شي او يداً هم مملوك نه وي، يعني مولی د مكاتب په ګټه باندې قبضه نه شي كولی، هر كله چې ام ولد او مدبر من كل الوجوه يعني رقبةً و تصرفاً ويداً په هر لحاظ سره مملوك وي

(۳) **معتق البعض:** د امام اعظم رحمه الله په نزد د مكاتب په حكم كې دی

اوس مثال وګورئ که څوك داسې نذر ومني چې که زما فلانی کار وشو نو «کل مملوك لي فهو حر» نو دا نذر به مکاتب او معتق البعض ته شامل نه وي او هغه به نه آزادیږي، اګر چې د مملوك لفظ بحسب الوضع دې دواړو ته شامل دی، د نه شاملیدو وجه دا ده چې په دیکي یوه داسې قرینه موجوده ده چې ددې په نه شاملیدو باندې دال ده، «یعنې دلالت کوي» او هغه قرینه دا ده چې په دې کلام کې لفظ د مملوك مطلق دی او اصول دا دی المطلق ینصرف الی الفرد الکامل، لهذا دا قرینه «یعنې د لفظ مطلق کیدل» په دې خبره دلالت کوي چې دلته لفظ مملوك نه مراد هغه مملوك دی چې من کل الوجوه مملوك وي، یعنې کامل مملوك وي او په دیکې ملکیت د کمال درجې وي او مکاتب او معتق البعض چونکه کامل مملوك نه دي، بلکې ناقص مملوك دي، لهذا هغه به په دې نذر کې شامل نه وي او نه به آزادیږي.

قوله الا ان ینوي دخولهم الخ: دلته مصنف رحمه الله یوه ضمني خبره بیانوي چې که ناذر «نذر منونکي» په نذر کې مکاتب او د معتق البعض د شاملولو نیت کړی وي؛ نو دا دواړه هم په نذر کې شامل دي او دوی به هم ازاد شي، ددې وجه دا ده چې دا حقیقت مهجوره دی او حقیقت مهجوره په نیت سره ثابتیږي.

سوال: د حقیقت ثبوت خو د نیت محتاجه نه وي؛ نو دلته ولې نیت ضروري دی؟

جواب: حقیقت مهجوره د مجاز متعارف په مقابله کې په منزله د مجاز دی او مجاز متعارف د حقیقت په مرتبه کې دی او مجاز د نیت نه بغیر نه ثابتیږي، لهذا حقیقت مهجوره هم د نیت نه بغیر نه ثابتیږي.

ولهذا الخ: دلته مصنف رحمه الله د مکاتب او معتق البعض د کامل مملوك نه کیدو باندې دوه تفریعه تړي یا داسې ووایه چې د مکاتب من کل الوجوه نه کیدو دوه تائیده پیش کوي، لم یجز الوطي نه مخکې او د ولو تزوج نه دویمه تفریع تړي، د کوم حاصل چې دا دی چونکه دا من کل الوجوه مملوك نه دی لهذا په دې کې د مولی د بیعې او هبې وغیره تصرف کول جائز نه دي، یعنې مولی مکاتب نه مخکې خرخولی شي او نه یې هبه کولی شي او نه د مکاتبې سره وطي کولی شي او نه ترې څه قسم خدمت اخیستی شي

لوتزوج: دلته مصنف رحمه الله د مکاتب د کامل مملوك نه کیدو دوه تفریع بیانوي حاصل یې دا دی چې مکاتب د خپل مولی د لور سره نکاح وکړي او بیا مولی مرشي؛ نو جینۍ به د مکاتب[1] وارثه شي؛ نو نکاح نه فاسدیږي، ځکه چې هغه کامله مملوکه نه ده، که کامله مملوکه وه؛ نو

(۱): د وارث مطلب دا دی چې هغه به د بدل کتابت وارثه شي، ځکه چې په مکاتب کې وراثت نه جاري کیږي.

نکاح به فاسدېده، ځکه چې ښځه د خپل خاوند کامله مالکه کېدی نه شي

هذا بخلاف المدبّر: دلته مصنف رحمه الله دا بيان کوي چې مکاتب او معتق البعض د کامل مملوك نه کېدو په بناء باندې په نذر کې شامل نه وو، مګر مدبر او ام ولد به په دې نذر کې شامل وي، ځکه چې دا دواړه من كل الوجوه مملوك دي. رقبةً هم او يداً هم. په دې وجه مدبره او ام ولد سره وطي کول حلال دي. لهذا هغه په دې نذر کې د شاملېدو په بناء باندې به آزاد شي

واما النقصان الخ: دلته د يو مقدر سوال جواب کوي

د سوال تقرير دا دی چې تاسو وفرمايل مکاتب ناقص مملوك دی. هر کله چې مدبر او ام ولد کامل مملوك دي، لهذا د مکاتب د ناقص مملوك کېدو او د مدبر او ام ولد د کامل کېدو تقاضا دا ده چې په کفاره د يمين او په کفاره د ظهار کې مکاتب آزادول صحيح نه دي او مدبر او ام ولد آزادول صحيح دي، مګر معامله ددې ألټه ده چې په کفاره کې مکاتب آزادول صحيح دي او مدبر او ام ولد آزادول صحيح نه دي آخر ولې؟

جواب:[1] په کفاره کې مامور به تحرير دی او د تحرير تعلق د رقبت سره دی او مکاتب د ملك په اعتبار سره ناقص دی، مګر د رقبت په اعتبار سره کامل دی، يعنې په مکاتب کې رقبت کامل دی، ځکه چې په مکاتب کې عقد کتابت د فسخ احتمال لري، په دې طور چې هغه د بدل کتابت نه عاجزه شي؛ نو د بدل کتابت نه د عاجزېدو په صورت به خپله مملوك شي، ځکه چې هغه د مدبر او ام ولد د ملك په لحاظ سره کامل ؤ، مګر د رقبت په لحاظ سره ناقص دی، ځکه چې په ام ولد کې استيلاد او په مدبر کې تدبير داسې تصرفات دي چې فسخه بالکل نه قبلوي بلکې په دې دواړو کې د مولی د مرګ نه پس لامحاله آزادېدل دي، لهذا مکاتب په کفاره کې ازادول صحيح دي، مدبر او ام ولد ازادول صحيح نه دي

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا أَعتق الْمكَاتب عَن كَفَّارَة يَمِينه
په مکاتب او مدبر کې ددې (فرق) په بناء باندې موږ وايو کله چې څوك مکاتب د خپل قسم يا
أَو ظهارها جَازَ وَلَا يجوز فيهمَا إِعْتَاق الْمُدبر
د ظهار د کفارې په بدله کې ازاد کړي؛ نو دا ازادول جائز دي او په دې دواړو کفارو کې مدبر او
وَأم الْوَلَد لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِير وَهُوَ إِثْبَات الْحُرِّيَّة بِإِزَالَة
ام ولد آزادول جائز نه دي، په دې وجه چې (په کفاره کې) واجب حکم تحرير دی او تحرير د رقيت په

(۱) ځکه چې المطلق يراد به الفرد الکامل

الرِّقّ فَإِذا كَانَ الرِّقّ فِي الْمُكَاتب كَامِلا كَانَ تحريره تحريراً
زائله کولو آزادي نابنوي. پس کله چې په مکاتب کې رقيت کامل دی نو دده ازادول به په پوره
من جميع الْوُجُوه وَفِي الْمُدبر وَأم الْوَلَد لما كَانَ الرِّقّ نَاقِصاً لَا يكون التَّحْرِير تحريراً
وجوهو سره آزادول وي او مدبر او ام ولد کې چې کله رقيت ناقص دی؛ نو ددوی ازادول به
من كل الْوُجُوه.
په ټولو وجوهو سره ازادول نه وي

وعلى هذا قلنا الخ: چونکې د رقيت په لحاظ سره مکاتب کامل دی او مدبر او ام ولد ناقص دی، ددې فرق په بناء موږ وايو چې چونکه د يمين او ظهار په کفاره کې مطلق تحرير دی يعني ماموربه کامل تحرير (۱) دی او تحرير وايي "اثبات الحرية بإزالة الرق" نه نو چونکه په مکاتب کې رقيت کامل دی، ځکه چې په دې کې د عقد کتابت د ختميدو احتمال دی. په دې طور چې هغه د بدل کتابت د ادا کولو نه عاجز شو، لهذا ده ته د ازادولو نه ماموربه (تحرير) هم په کامل طور او من كل الوجوه به ادا وي

او مدبر او ام ولد کې رقيت ناقص دی او د رقيت د ناقص کيدو وجه دا ده چې تدبير او استيلا او تصرفات لازم دي چې په هيڅ حال کې هم نه فسخ کيږي او مدبر او ام ولد د مولی د مرګ نه پس په هر صورت آزاديدل دي؛ لهذا د دوی د آزادولو نه ماموربه (تحرير) په کامل طور باندې او من كل الوجوه به ادا نه وي بلکې على وجه النقصان به ادا وي، حالانکه ماموربه تحرير کامل دی. لهذا مکاتب په کفاره کې آزادول صحيح دي او مدبر او ام ولد صحيح نه دی

بحث ترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام

وَالثَّالِث قد تترك الْحَقِيقَة بِدلَالَة سِيَاق الْكَلَام قَالَ فِي
دريمه قرينه: کله حقيقت د سياق کلام د دلالت له وجې پرېښودلی شي. امام محمد رحمه الله په
(السّير الْكَبِير) إِذا قَالَ الْمُسلم للحربي إنزل فَنزل
سير کبير کې فرمايلي دي کله چې څوک مسلمان حربي کافر ته ووايي راکوز شه! پس هغه راکوز شو

(۱) رقيت هغه حکمي عجز دی چې د هغې د بعضې تصرفاتو (مثلاً قاضي کيدل، شهادت ورکول، حاکم جوړيدل، اولی جوړيدلو) اهليت ختموي او د ملکيت مطلب دا دی چې انسان بخپل مملوکه شي کې په هر قسم تصرف کول باندې قادر وي، بل سړی دغه شان تصرف نه شي کولی.

كَانَ آمناً وَلَو قَالَ انزل إن كنت رجلا فَنَزَل

نو ده ته به امن حاصل وي او كه مسلمان ورته وويل راكوزشه كه ته سړى يې او هغه كافر راكوزته شو

لَا يكون آمناً وَلَو قَالَ الْحَرْبِيّ الْأَمان الْأَمان فَقَالَ الْمُسلم

نو ده ته به امن حاصل نه وي او كه حربي كافر ورته وويل ماته امن راكړه ماته امن راكړه او مسلمان

الْأَمان الْأَمان كَانَ آمناً وَلَو قَالَ

ورته وويل: ما امن دركړو، ما امن دركړو؛ نو هغه به امان والا وي او كه مسلمان ورته وويل: هو ته

الْأَمان ستعلم مَا تلقى غداً أَو لَا تعجل

امان غواړې نژدې ده وبه وينې هغه انجام كوم چې به ته سبا ومومې او تيزي مه كوه (په امان كې)

حَتّٰى ترى فَنَزل لَا يكون آمناً

تر دې چې ته به (زما بهادري او خپل انجام) ووينې او هغه كافر راكوز شو؛ نو هغه به امان والا نه وي

وَلَو قَالَ اشْتَرِ لي جَارِيَة لتخدمني

او كه چا دويم كس ته وويل چې ته زما لپاره يوه وينځه واخله؛ ددې لپاره چې هغه زما خدمت كوي

فَاشْترى العمياء أَو الشلاء لَا يجوز وَلَو

اوبل كس ړنده او ګوډه شله وينځه واخيستله؛ نودا اخستل به د مؤكل له طرفه، جائزنه وي او كه

قَالَ اشْتَرِ لي جَارِيَة حَتّٰى أطأها فَاشْتري أُخْته

دې ويل چې ته زما لپاره يوه وينځه واخله ددې لپاره چې زه ورسره وطي وكړم، پس ده د هغه

من الرَّضَاع لَا يكون عَن الْمُوَكِّل.

رضاعي خور واخيستله؛ نو دا (اخيستل) به د مؤكل له طرفه نه وي.

والثالث قد يترك الحقيقة الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض دريمې قرينې: "دلالت سياق كلام" سره د مثالونو بيانول دي، دريمه قرينه د كوم له وجې چې د لفظ حقيقي معنىٰ پرېښودلى شي هغه "دلالت سياق" كلام دى

د ترك حقيقت بدلالت سياق كلام مطلب: د دلالت سياق كلام په بناء باندې د لفظ حقيقي معنىٰ پرېښودلو مطلب دا دى چې د كلام سره څه داسې قرينه لفظ ملاو شوې وي چې په دې خبره دلالت كوي چې دلته د لفظ حقيقي معنىٰ مراد نه ده

اول مثال: امام محمد فرمايي چې که د جنګ په دوران کې حربي مسلمان ته ووايي: ما ته امان راکړه" او مسلمان په جواب کې ووايي "إِنْزِلْ" پس که هغه راکوز شو؛ نو هغه ته به امان وي، مګر که مسلمان ورته په جواب کې ووايي: "انزل ان کنت رجلاً" لاندي راکوز شه که ته سړی یې! اوس که هغه راکوز نه شي؛ نو هغه ته به امان حاصل نه وي. اوس ګوره د انزل حقيقي معنیٰ خو د راکوزېدو اجازت ورکول دي او ددي په ذريعه هغه ته امان ورکول دي. مګر "ان کنت رجلاً" يوه لفظي قرينه ده. کلام (انزل) سره ملاو ده چې په دي خبره دلالت کوي چې دلته د لفظ حقيقي معنیٰ مراد نه ده. په دي وجه چې "ان کنت رجلاً" په شان کلام په داسې موقعه باندې ويلى شي کله چې دا ويل مقصود وي چې مخاطَب فعل مقرون بالقرينه نه عاجزه دی؛ نو ددې قرينې په بناء باندې مونږ دا په امان باندې نه محمول کوو. بلکې مجازاً بې په زجر او توبيخ باندې محمول کوو.

دويم مثال: که د جنګ په دوران کې حربي مسلمان ته ووايي "الامان، الامان" يعني ما ته امان راکړه ؛ او مسلمان ورته ووايي "الامان، الامان" يعنې مونږ تا ته امان درکړو. اوس که هغه حربي کافر راکوز شو؛ نو هغه ته به امان حاصل وي او که مسلمان ورته په جواب کې داسې ووايي: "الامان، ستعلم ماتلقي غداً ولاتجعل حق ترى" يعنې ته زمونږ نه امان غواړې سبا به ته خپل انجام وويني او په امان کې تېزي مه کوه! تردې چې ته خپل انجام په خپله ووينې او زمونږ بهادري ووينې؛ نو په دې صورت کې به امان حاصل نه وي، په دې وجه چې "الامان، الامان" حقيقي معنیٰ خو امان ورکول دي، مګر ددې سره ستعلم ماتلقى غداً ولاتجعل حق ترى تَرَىٰ" داسې لفظي قرينه ملاو شوې ده چې په دې خبره دلالت کوي چې دلته ددې حقيقي معنیٰ مراد نه ده بلکې دی هغه د خپلې بهادرۍ نه او د هغه د بد انجام نه يروي؛ نو ددې قرينې په بناء باندې مونږ دا په امان باندې نه محمول کوو، بلکې په زجر او توبيخ باندې بې محمول کوو.

دريم مثال: يو سړي بل سړي د وينځې اخستو وکيل جوړ کړو او ورته بې ووېل "جارية لتخدمني" يعني زما لپاره داسې وينځه واخله چې زما خدمت وکړي. اوس هغه وکيل ړنده يا داسې وينځه واخيستله چې د هغې پښې لاسونه شل وي؛ نو دا اخيستل به د مؤکل له طرفه نه وي او مؤکل به ددې د اخستو پابند نه وي، په دې وجه چې د جارية حقيقي معنیٰ مطلق وينځه ده؛ خواه هغه صحت منده وي يا بيماره ړنده وي يا شله ګډه وي. مګر ددې سره بې لتخدمني داسې لفظي قرينه ملاو کړې ده چې په دې خبره دلالت کوي چې دلته د جارية حقيقي معنیٰ "مطلق وينځه" مراد نه ده بلکې هغه خاصه وينځه ده په کومه کې چې د خدمت

صلاحيت وي، لهذا دا وينځه چونکه د خدمت کولو صلاحيت نه لري، په دي وجه به د مؤکل له طرفه نه وي

څلورم مثال: يو سړي بل سړي د وينځي د اخستو لپاره وکيل جوړ کړي وو او وي ويل چې "اشترلي جارية حتى اطأها" يعني زما لپاره داسې وينځه واخله چې زه ورسره وطي کوم، او هغه وکيل د مؤکل رضاعي خور واخلي نو دا اخستل به د مؤکل له طرفه نه وي او مؤکل به د دې پابند نه وي، په دې وجه که د جاريه حقيقي معنی مطلق وينځه ده، خواه د وطي قابله وي يا نه وي، د محرماتو څخه وي يا د غير محرماتو څخه وي، مګر د دې سره "اطأها" يو داسې لفظي قرينه علاوه شوي ده چې په دې خبره دلالت کوي چې دلته د جاريه حقيقي معنی "مطلق وينځه" مراد نه ده، بلکې خاصه وينځه ده کومه چې وطي کولی شي، نو چونکه د اخستل شوي وينځې سره وطي نه شي کولی، لهذا هغه به د مؤکل له طرفه نه وي

وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام
د دې سياق کلام له وجې د ترک حقيقت په بناء پابندي موږ د حضور صلی الله عليه وسلم د دې فرمان
(إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فإن
(که ستاسو کې څوک په خوراک کې مچ پريوځي، نو هغه ته غوپه ورکړه او بيا يې راوباسه کړه) په دې وجه
في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى دواء وإنه ليقدم الداء على الدواء)
چې د ده په يو وزر کې بيماري وي او بل کې شفاء وي، هغه بيماري والا وزر د شفاء نه مخکې اچوي
دل سياق الكلام على أن المقل لدفع الأذى عنا
وويلو چې سياق کلام په دې خبره دلالت کړی دی چې د غوپه ورکولو حکم موږ نه بيمارۍ د تکليف
لا لأمر تعبدي حقا للشرع فلا يكون
لرې کولو لپاره دی، د شريعت د حق په طور د امر تعبدي لپاره نه دی، پس د غوپې ورکولو حکم به
للإيجاب وقوله تعالى: {إنما الصدقات للفقراء} عقيب
د وجوب لپاره نه وي او همونږ د الله تعالی دا فرمان (صدقات د فقراوو لپاره دي) کې چې کوم د الله تعالی
قوله تعالى {ومنهم من يلمزك
فرمان نه وروسته دی (او منافقانو کې بعضې هغه دي چې په نبي صلی الله عليه وسلم پاندې
في الصدقات} يدل على أن
عيب لګوي په صدقاتو کې) وويلو چې دا فرمان په دې خبره دلالت کوي

ذكرَ الْأَصْنَافِ لِقَطعِ طَمعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَات
چې د صدقاتو قسمونه د فقراوو مساكينو وغيره، ذكر د صدقاتو نه د دغو خلقو د اميد ختمولو دپاره دي.
بِبَيَانِ الْمَصَارِف لَهَا فَلَا يَتَوَقَّف الْخُرُوج عَنِ الْعُهْدَة
د صدقاتو مصارف بيانولو سره ديې وفرمايل پس د صدقې ادا كولو ذمه وارۍ نه وتل دي.
عَلَى الْأَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ.
ټولو قسمونو ته د صدقې اداكولو باندې به موقوف نه وي.

وعلى هذا قلنا الخ: دې عبارت سره مصنف رحمه الله د ترك حقيقت بدلالة سياق كلام په اصول باندې دوه مسئلې متفرع كوي

لومړۍ مسئله: حضور ﷺ فرمايلي دي اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احدى جناحيه داءً وفي الاخرى دواءً وانه ليقدم الدَّاءَ على الدَّواءِ يعني كه تاسو ته چاته په خوراك كې مچ پرېوځي؛ نو هغه ته غوټه وركړئ او بيا يې رابهر كړه په دې وجه چې دده په يو وزر كې بيماري ده او په بل وزر كې شفاء، ده او دده عادت دى چې هغه وباء (والاوزر) په دواء (والا وزر) باندې مقدم كوي. اوس په فرمان عالي شان كې دي "فامقلوه ثم انقلوه" د امر صيغه ده او د امر حقيقي معنى وجوب ده او دا ددې خبرې تقاضا كوي چې مچ ته غوټه وركول واجب‌دل يكار دي، مگر ددې سره چې كومه لفظي قرينه ده (فان في احدى جناحيه الخ) ملاو شوي ده، دا په دې خبره دلالت كوي چې دا د عقل حكم د شريعت د حق په طور باندې د امر تعبدي لپاره نه دي بلكې فقط زمونږ ته د تكليف لرې كولو لپاره دي. يعني مونږ كه ده ته غوټه وركړو؛ نو د بيمارۍ والا جراثيم به د شفاء والا جراثيمو په ذريعه مړ شي او مونږ به نه بيماريږو، په بل صورت كې (يعني د غوټې نه وركولو په صورت كې) به مونږ بيمار شو؛ نو دا لفظي قرينه يعني د دلالت سياق كلام قرينه په دې خبره باندې دلالت كوي چې دلته د لفظ (فامقلوه) حقيقي معنى وجوب مراد نه ده، بلكې شفقت باندې محمول دي او دې ته امر ارشادي وايي.
لهذا كه څوك ورته غوټه نه وركوي؛ نو گناهگار نه دى

دويمه مسئله: د امام شافعي رحمه الله په نزد به زكوة هغه وخت ادا كيږي كله چې هغه د زكوة په مصارف ثمانيه كې د هر هر مصرف كم از كم درې درې افرادو ته زكات وركړي، كنه نو زكوة به يې نه ادا كيږي او د دوى په مقابل كې احناف بيا وايي كه د زكات په مصارفو (مستحقينو) كې يو كس ته هم زكات وركول شي؛ نو د زكات وركوونكي زكات به ادا شي.

د امام شافعي دليل: امام شافعي د قرآن مجيد آيت (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله) نه استدلال کوي فرمايي چې (للفقراء) باندې لام د استحقاق لپاره دی، يعني زکوة د هغه حق دی او په ذريعه د واو عاطفه د لام استحقاق ټولو مصارفو باندې داخل او ټولو مصارفو ته شامل دی، لهذا "لام" استحقاق او واو عاطفه حقيقي معنی په موجب د آيت مطلب به دا وي چې زکوة اتو مصارفو ته ورکول ضروري دي بيا الله تعالی د فقراوو، مساکينو، عاملينو وغيره د جمع صيغې ذکر کړی دی او د جمع اطلاق کم از کم په درې باندې کيږي، لهذا بيا د هر هر مصرف درې درې افرادو ته زکوة ورکول ضروري دي.

د دليل جواب: احناف د امام شافعي ددې دليل جواب ورکوي فرمايي چې مونږ دا خبره تسليمو چې "لام" استحقاق، واو عاطفه او د صيغهای جمع حقيقي معنی هغه ده چې امام شافعي بيان کړې، مګر دا معاني حقيقيه د دلالت سياق کلام د قرينې له وجې متروک دی، ځکه چې ددې نه مخکې "ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون" (مطلب دا دی چې په دې کې بعضې منافقان خلق پيغور ورکوي تاسو ته د صدقاتو په باره کې، پس که هغه په صدقاتو کې ورکړی شي؛ نو راضي به شي او که هغوی ته په صدقاتو کې ورنکړی شي؛ نو ناراضه به شي) لفظي قرينه ده او دا سياق کلام په دې خبره دلالت کوي چې "انما الصدقات للفقراء الآية" نه مقصود بالذات قسمونه د زکوة بيانولو سره د زکوة د مال نه د منافقانو اميد ختمول دي او ددې ټولو قسمونو استحقاق ښودل مقصود نه دی د کوم تفصيل چې دا دی چې غزوه حنين کې کله مال غنيمت راغی؛ نو حضور ﷺ مؤلفة القلوب ته ډېر مال ورکړو، مګر ډېرو منافقانو په حضور ﷺ باندې اعتراض وکړو چې په تقسيم کې د انصاف نه کار نه اخلي؛ نو الله تعالی جواب کې وفرمايل چې دې منافقانو ته يې ورکړي؛ نو خوشحاليږي او کله چې يې دې منافقانو ته ورنکړې؛ نو ناراضه کيږي، حالانکه د دوی حق په صدقاتو کې نشته

الغرض د الله تعالی منشاء ددې آيت نه دا ښودل دي چې اې (منافقانو ستاسو په صدقاتو کې څه حصه نشته او دا ښودل مقصود نه دی چې د زکوة ټول قسمونه ورکول واجب او ضروري دي، لهذا احناف فرمايي چې دې آيت سره اصناف ثمانيه (اته قسمونه) او بيا د هر قسم نه کم ازکم درې افراد د زکوة مستحق کېدو باندې استدلال کول صحيح نه دي، لهذا زکوة په دې اتو مصارفو کې د کوم يو مصرف يو فرد ته چې هم ورکړل شي؛ نو دوی ته په زکوة ورکولو سره به د مزکي فرض ادا شي

بحث ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ
(د ترک حقیقت) څلورمه قرینه کله حقیقي معنی د متکلم له طرفه د: موندل شوي دلالت له وجې
مِن قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُه قَوْلُه تَعَالَى {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ
پرېښودلی شي او ددې مثال د الله تعالی فرمان: پس څوک چې غواړي ایمان دې راوړي او څوک چې
شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} وَذٰلِكَ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ
غواړي کفر دې وکړي، او دا په دې وجه چې الله تعالی حکیم دی او کفر قبیح دی او حکیم د قبیح
بِه فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحِكْمَةِ الْأَمْرِ وَعَلَى هٰذَا
حکم نه کوي، پس د آمر د حکمت له وجې به په امر باندې د لفظ دلالت پرېښودلی شي او په دې بناء
قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا
مونږ ویلي دي چې کله څوک دغوښې اخستو لپاره وکیل جوړ کړي، نو که وکیل جوړونکی مسافر وي
نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوخِ أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ
چې په لاره کې کوز شوی وي؛ نو دا وکالت به په پخ شوي یا وریته شوي غوښه اخستو باندې
وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النِّيِّ.
محمول وي او که وکیل جوړولو والا د کور سړی وي: نو دا وکالت به په کچه غوښه باندې محمول وي.

په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د ترک حقیقت څلورمه قرینه (د دلالت من قبل المتکلم) او ددې مثالونه ذکر کول دي، څلورمه قرینه د کوم له وجې چې د لفظ حقیقي معنی پرېښودلی شي او هغه دلالت من قبل المتکلم دی.

اول مثال: د ترک حقیقت بدلالت من قبل المتکلم مثال د الله تعالی فرمان ((فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)) (څوک چې غواړي ایمان راوړي او څوک چې وغواړي کفر وکړي)، څکه چې فلیکفر امر دی او د امر حقیقي معنی "طلب" دی خواه علی سبیل الوجوب وي یا علی سبیل الاستحباب وي یا علی سبیل الاباحة وي؛ نو د آیت حقیقي معنی به دا وي چې کفر د الله تعالی مطلوب دی مګر د متکلم یعني د الله تعالی په ذات کې داسې قرینه موندلی شي چې په دې خبره دلالت کوي چې ددې لفظ حقیقي معنی (طلب) متروک ده او هغه قرینه دا ده چې د الله تعالی ذات حکیم دی او کفر قبیح شی دی او حکیم قبیح شی نه طلب کوي. څکه چې په

کفر کې خو د مالك نافرماني کبيرې او د آقا نافرماني هر يوه سرې بد ګڼي. په دې وجه امر يعني د الله تعالى د حکمت په بناء لفظ "فليکفر" حقيقي معنى (طلب) متروك دى او دا کلام به د زجر او توبيخ لپاره وي او زجر او توبيخ د امر ماموربه نه د بچ ساتلو لپاره وي.

دويم مثال: وعلى هذا قلنا: دلالت من قبل المتکلم له وجې د ترك حقيقت په اصولو باندې يوه بله مسئله متفرع کوي چې يو کس بل کس ددې خبرې وکيل جوړ کړي چې (اشترلي لحما) (يعني زما لپاره غوښه واخله) نو اوس به د مؤکل حال ته کتلى شي چې مؤکل مسافر دى يا مقيم دى، که مؤکل مسافر وي، نو دا به په پخه شوې غوښه باندې محمول کولى شي، پس که کچه غوښه يې راوړه، نو د مؤکل به نه وي او که مؤکل مقيم وي، نو دا به په کچه غوښه محمول کولى شي، پس که هغه پخه غوښه راوړه نو د مؤکل به نه وي.

اوس ګوره د "لحم" حقيقي معنى مطلق غوښه ده خواه پخه وي يا کچه وي، مګر په اول صورت کې د متکلم ذات يعني مسافر کې يوه داسې قرينه يعني "مسافر کېدل" موندل شي چې په دې خبره باندې دلالت کوي چې دلته د لفظ حقيقي معنى مطلق غوښه مراد نه ده، بلکې خاص پخه شوې غوښه يا وريته شوې غوښه مراد ده، ځکه چې مسافر د خوراك پخولو انتظام نه شي کولى او په دويم صورت کې د متکلم (مقيم) په ذات کې يوه داسې قرينه يعني "مقيم کېدل" موندلى شي چې په دې خبره دلالت کوي چې دلته د لفظ حقيقي معنى مطلق غوښه مراد نه ده بلکې خاص کچه غوښه مراد ده، ځکه چې مقيم د پخولو انتظام کولى شي او دا ده نه ارزانه پريوځي.

وَمِن	هٰذَا	النَّوْعِ	يَمِينُ	الْفَوْرِ	مِثَالُه	إِذَا	قَالَ	تعالِ	تغدِّ	معِيْ	
په دې قسم کې يمين فور دى. د يمين فور مثال دا دى چې کله چا يو بل کس ته وويل راشه زما سره											
فَقَالَ	وَاللهِ	لَا	أتغدي	ينْصَرِف	ذٰلِك	إِلَى	الْغَدَاء				
خوراك وخوره او بل ورته وويل په الله قسم زه خوراك نه خورم او دا قسم به دې خوراك طرفته											
الْمَدْعُو	إِلَيْهِ	حَتّٰى	لَو	تغدي	بعد	ذٰلِك					
ګرځولى شي د کوم چې ده ته دعوت شوى وي، تر دې چې قسم خوړونکي ددې نه پس دعوت											
فِي	مَنْزِله	مَعَه	أَو	مَعَ	غَيْرِه	فِي	ذٰلِك	الْيَوْمِ	لَايَحْنَث	وَكَذَا	
ورکونکي سره ددې په کور کې يا بل چا سره په هغه ورځ خوراك وکړو، نو حانث به نه وي او دغه شان											
إِذَا	قَامَتِ	الْمَرْأَةُ	تُرِيدُ	الْخُرُوجَ	فَقَالَ	الزَّوْجُ	إِن	خَرَجْتِ	فَأَنْتِ	كَذَا	
کله چې ښځه د بهر راوتلو په اراده لاړه شي او د هغې خاوند ووېل که ته ووتلې؛ نو ته داسې يې											

كَانَ	الحكم	مَقْصُوراً	عَلَى	الْحَالِ	حَتَّى
(یعنې مطلقه بې) نو ددې (طلاق) حکم به د ښځې په همدې حالت پورې پرلې شي. په دې وجه که					
لَو	خَرَجَتْ	بَعدَ	ذٰلِكَ	لَا	يَحْنَثُ.
دا ښځه ددې نه پس ووځي، نو خاوند به یې حانث نه وي (یعنې ددې ښځه به نه طلاقیږي)					

ومن هذا النوع الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې يمين فور هم د ترك حقيقت بدلالت من قبل المتكلم د قبيلې څخه دي

د يمين فور تعريف: يمين فور ماخوذ دى د (فارت القدر اذا غلت نه يعني کله چې کټوی جوش وخوري؛ نو ويل کيږي (فارت القدر يا دا د سرعت (تيزى) لپاره مستعار شو. بيا ددې حالت نوم "فور" کېخودى شو، په کوم کې چې ايسار يدل نه وي. څنګه چې ويلې شي (جاء فلان من فوره اي من ساعة) بيا د جوش غضب اعتبار کولو سره دا حالت د غضب هم په فور سره موسوم شو. په کوم کې چې ايسار يدل نه وي او اصطلاحًا په دې حالت د غضب کې چې قسم وخورل شي هغې ته "يمين فور" ويلې شي. څکه چې د متکلم نه ددې قسم صدور د جوش غضب (يعنې غصې) په حالت کې کيږي. په نورو الفاظو کې يمين فور هغه قسم دى چې په خاص وخت کې په خاص سبب سره خوړلې شي

د يمين فور حکم: دا دى چې دا په هغه خاص وخت کې او خاص حالت د غضب کې مؤثر کيږي او ددې نه پس غير مؤثر کيږي.

مصنف رحمه الله د يمين فور دوه مثالونه بيانوي:

اول مثال: يو دوست بل ته په غصه کې ووېل (تعال تغدّ معي) راشه زما سره ښاشته وکړه. مګر مدعو غصه وو. هغه په جواب کې ووېل (والله لا اتغدّى) په الله قسم زه به سهارنی ناشته نه خورم. اوس لا اتغدّى حقيقي معنى مطلق د غدا، نه منع کېدل دي. يعني نه به نن غدا خورم او نه اينده، نه ستا سره. نه د بل سره، نه دلته. نه په بل ځاى کې. مګر د متکلم په ذات کې داسې قرينه موندلى شي چې په دې خبره دلالت کوي چې دلته حقيقي معنى (مطلق غداء نه منع کېدل) مراد نه ده او هغه قرينه د غضب حالت کېدل دي؛ نو موثر بې په دې قسم غداء باندې محمول کړو د کوم طرفته چې دعوت ورکول شوى وي؛ لهذا که هغه غداء يې وخوړه نو حانث به وي او که ددې نه پس يې هم ددې دوست څخه نوره غداء وخوړه يا يې په هم دغه ورځ د بل چا سره غداء وخوړه؛ نو حانث به نه وي. څکه چې يمين فور به هغه وخت مؤثر وي. ددې نه پس غير مؤثر وي

دویم مثال: که ښځه د کور نه بهر راوتله او خاوند په غصه کې وي او دې ته وواېي (ان خرجت فانت طالق) یعني که ته ووتلې نو تا ته طلاق دی، اوس د دې حقیقي معنی مطلق خروج نه منع کول دي او مطلق خروج باندې طلاق معلق کول دي، خواه نن وي یا اینده وي، مګر د متکلم په ذات کې یوه داسې قرینه موندلی شي چې په دې خبره دلالت کوي چې دلته حقیقي معنی (مطلق خروج نه منع کول او مطلق خروج باندې طلاق معلق کول) مراد نه دی او هغه قرینه حالت د غصې دی، نو موږ به دا قسم صرف په دې خروج باندې محمول کوو د کوم چې ښځې اراده کړې وه، لهذا اوس که ښځه هغه وخت یعني د خاوند د غصې په حالت کې ووتله، نو طلاق به واقع شي او که د دې نه پس یعني د خاوند د غصې ختمېدو نه پس ووتله، نو طلاق به نه واقع کیږي، ځکه چې یمین فور صرف تر هغه وخته پورې موثر وي او د دې نه پس غیر مؤثر کیږي

بحث ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام

وَالْخَامِسُ	وَقَدْ	تُتْرَكُ	الْحَقِيقَةُ	بِدَلَالَةِ	مَحَلِّ	الْكَلَامِ

پنځمه قرینه کله حقیقي معنی د محل کلام د دلالت له وجې پرېښودلی شي او دغه شان د محل د لفظ

بِأَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ انْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ

حقیقي معنی نه قبلوي، د دې مثال لفظ د بیع، هبه، تملیک او صدقې سره د ازادې ښځې منعقد کېدل

بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هٰذَا ابْنِيْ

دي او د مولی خپل غلام د کوم نسب چې د بل چانه مشهور دی "هذا ابني" (دا زما ځوی دی) ویل

وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰى هٰذَا ابْنِيْ كَانَ

او دغه شان کله چې مولی د خپل غلام ته په عمر کې زیات وي ووایي چې دا زما ځوی دی، نو دا ویل

مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً

به د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد د ازادولو نه مجاز وي په خلاف د صاحبینو د هغه اختلاف به

عَلٰى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ

بناء باندې کوم چې موږ مخکې ذکر کړی دی چې مجاز د حقیقت خلیفه دی، د لفظ په حق کې

عِنْدَهُ	وَفِيْ	حَقِّ	الْحُكْمِ	عِنْدَهُمَا

امام ابوحنیفه په نزد، او د حکم په حق کې د صاحبینو په نزد

والخامس قد تترك الحقيقة الخ: په دې عبارت سره د مصنف غرض د ترك حقيقت پنځمه قرينه (دلالت محل كلام) او د هغې مثالونه بيانول دي. پنځمه قرينه چې د هغې له وجې حقيقي معنى پرېښودل شوې ده هغه دلالت محل كلام دى. محل كلام هغه دى د كوم په باره كې چې كلام وكړى شي

د ترك حقيقت بدلالت محل الكلام مطلب: دا دى چې محل د كلام د لفظ د حقيقي معنى قبلولو صلاحيت نه لري. لهذا په دې بناء باندې د لفظ حقيقي معنى پرېښودل مجازي معنى به مرادا خستلى شي: نو كذب به لازم رانشي

اول مثال: چا يو ازاد سړي ته ووېل: (بعت منك نفسي يا هبت لك نفسي يا ملكتك نفسي يا تصدقت لك نفسي) هغه سړى ورته په جواب كې ووايي (قبلتُ) نو نكاح منعقده شوه.

حالانكه په دې ټولو الفاظو (بيع، هبه، ملك او د صدقې) د حقيقي معنى "اثبات ملك رقبه" دى مگر چونكه محل كلام يعنې حُرّه ددې د حقيقي معنى صلاحيت نه لري، لهذا مجازًا به دلته نكاح مراد اخستلى شي

دويم مثال: كه مولى خپل داسې غلام ته چې د غير نه يې نسب معروف وي ووايي "هذا ابني" نو په دې سره به مجازًا حريت مراد اخستلى شي. حالانكه ددې كلام حقيقي معنى نو "اثبات بنوت" دى، مگر چونكه محل د كلام د غير نه معروف النسب كېدو په بناء باندې د حقيقي معنى صلاحيت نه لري، لهذا مجازي معنى "حريت" به مراد اخستلى شي

دريم مثال: كه مولى خپل داسې غلام ته ووايي (چې په عمر كې د مولى نه زيات وي) "هذا ابني" نو په دې سره به مجازًا حريت مراد اخستلى شي. حالانكه ددې كلام حقيقي معنى خو اثبات د بنوت دى. مگر چونكه محل د كلام (غلام) د مولى نه په عمر كې زياتېدو په بناء باندې د حقيقي معنى قبلولو صلاحيت نه لري. لهذا په دې سره به مجازي معنى حريت مراد اخلو او دا حكم (مجازي معنى مراد اخستل) د امام اعظم په نزد ده او د صاحبينو په نزد به مجازي معنى مرادنه شي اخستلى. ددې اختلاف بنياد هغه اختلاف دى كوم چې مونږ مخكې ذكر كړو چې امام صاحب په نزد مجاز د حقيقت خليفه دى د تكلم په حق كې. لهذا هغه فرمايي چې كه كلام من حيث المعنى اللغوي او من حيث العربية صحيح وي او په حقيقت باندې عمل كول د څه عارض په بنا، باندې ممتنع شي: نو مجازي معنى به مراد اخستلى شي، خواه حقيقت في ذاتها ممكن وي يا نه وي. مگر چونكه د صاحبينو په نزد مجاز د حقيقت خليفه دى د حكم په حق كې. لهذا هغه فرمايي چې كه حقيقت في ذاتها ممكن وي مگر د څه عارض په بناء باندې په دې عمل كول ممتنع شي: نو مجازي معنى به مراد اخستلى

شي او که حقیقت في ذاتها ممکن نه وي؛ نو بیا به مجازي معنی مراد نه شي اخستلی، بلکې کلام به لغوه شي؛ نو پورتني مثال کې چونکه حقیقت في ذاتها ممکن نه دی، لهذا د صاحبینو په نزد به کلام لغوه شي. مګر د امام صاحب د اصولو مطابق چونکه کلام من حيث المعنى اومن حيث العربيت صحيح دی، لهذا په دې سره به مجازاً حریت مراد اخستلی شي (۱)

فَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوْصِ

دا فصل د نصوصو د متعلقاتو په بيان کې دی.

بحث عبارة النص واشارته

نَعْنِيْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَه وَدَلَالَتَه وَاقْتِضَاءَه فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ
به دې سره زمونږ مراد عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص او اقتضاء النص دی او پاتې شو عبارة النص
فَهُوَ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِه وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْداً
نو عبارة النص هغه حکم دی د چا لپاره چې کلام وچلول شي او په دې کلام سره ددې حکم قصداً
وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ
اراده شوې وي او پاتې شو اشارة النص نو د اشارة النص حکم هغه دی کوم چې د نص د لفظ نه بغير

(۱) فائده: د حضور صلى الله عليه وسلم فرمان دی. (انما الاعمال بالنيات) ددې حقيقي معنی: (لاتوجد الاعمال الا بالنية) مراد واخلې؛ نو دروغ به لازم راځي، په دې وجه چې ډیر اعمال داسې دي چې مونږ يې کوو او زمونږ ذهنونه د نيتونو نه خالي وي، مثلاً کېږې وېنځل وغيره... نو ګویا چې محل کلام، د کلام حقيقي معنی قبلولو صلاحيت نه لري، لهذا د حل کلام د دلالت له وجې او د دروغو نه د بچ کېدو لپاره به ددې نه مجازي معنی مراد اخستلی شي چې د ثواب د اعمالو يا حکم د اعمالو په نيتونو باندې موقوف دی، که ثواب اعمال مراد واخلې؛ نو مطلب به دا وي چې د اعمالو ثواب په نيتونو باندې موقوف دی او دا صفا ظاهره ده چې په دې څه اشکال نشته دی، که حکم د اعمالو مراد واخلې نو حکم په دوه قسمه دی. دنيوي حکم، اخروي حکم، دنيوي حکم يعني صحت د اعمالو په نيتونو باندې موقوف دی او اخروي حکم يعني د اعمالو ثواب په نيتونو باندې موقوف دی او که چې په اتفاق سره دا مراد واخستل شي چې ثواب د اعمالو په نيتونو باندې موقوف دی؛ نو اوس دا مراد اخستل جائز نه دي چې صحت د اعمالو په نيتونو باندې موقوف دی، کنه زمونږ په نزد به د عموم مشترك خرابي لازمه شي او د شوافعو په نزد به د عموم مجاز خرابي لازمه شي، لهذا د نيت نه بغيرې عمل صحيح کېږي مګر ثواب ورته نه ملاوېږي، لهذا د اودس لپاره نيت فرض نه دی.

وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجهٍ وَلَا سِيقَ الْكَلَام لأجله

د زيادت نه ثابت وي او هغه حکم پوره ظاهر نه وي او نه ددی لپاره کلام چلول شوی وي، په دی

مِثَاله فِي قَوْلِه تَعَالىٰ {لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ

دوارو کي د هر يو مثال د الله تعالى فرمان دی. د غنيمت مال ددي فقيرانو حق دی کوم چي د الله تعالى

الَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ} الاٰيَة. فَإِنَّهُ سِيقَ لِبَيَانِ

په لاره کي هجرت کونکي دي هغه چي د خپلو کورونو نه ويستل شوی دي، په دي وجه چي دا کلام

إِسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَة فَصَارَ نَصاً فِي ذٰلِك

د مال غنيمت د استحقاقي بيان لپاره چلول شوی دی. پس دا کلام د غنيمت د استحقاق په بيان کي

وَقَدْ ثَبَتَ فَقرهمْ بنَظم النَّص فَكَانَ إِشَارَةً

نص دي او نظم د نص نه ددي خلقو فقير کېدل (هم) ثابت شو. پس دا کلام دي خبري طرفته اشاره شو

إِلَى أَنَّ إِسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسلم سَبَبٌ لثُبُوت الْملك للْكَافِرِ إِذْ

چي د کافر دجا مسلمان په مال باندي غلبه حاصلول ددي کافر لپاره د ثبوت ملك سبب دی. په دي وجه

لَو كَانَتِ الْأَمْوَالُ بَاقِيَة عَلى ملكِهِمْ

که د مسلمانانو مالونه د مسلمانانو په ملك کي باقي پاتي کېدی: نو ددي (هجرت کونکو) مسلمانانو

لَا يَثبت فَقرهمْ وَيخرج مِنْهُ الحكم فِي مَسْأَلَة الِاسْتِيلَاء وَحكم

فقر به نه ثابتېده، او ددي (ثابتېدونکي حکم) نه مسئله د استيلاء حکم به راويستلی شي او ددي کافرانو)

ثُبُوت الْملك للتاجر بِالشِّرَاءِ مِنْهُم

نه ددي مال) اخستلو سره د سوداګر لپاره د ملك (ثابتېدو حکم به (هم) راويستلی شي او ددي سوداګر

وَتصرفَاته منَ الْبَيع وَالْهِبَة وَالْإِعْتَاق وَحكم ثُبُوت الاستغنام

تصرفات يعني بيع، هبه او اعتاق حکم به هم راويستلی شي او ددي مسلمانانو مال د غنيمت جوړولو

وَثُبُوت الْملك للغَازِي وَعجز الْمَالِك

د ثابتېدو او د غازي لپاره د ثبوت ملك حکم (هم) به راويستلي شي او زور مالك ددې د قبضي نه

عَن انْتِزَاعه من يَده وَتَفرِيعَاته.

د خلاصولو نه د عاجز کېدو او ددي تفريعاتو حکم به (هم) راويستلی شي

فايده: لفظ متعلق په باره کې دوه احتماله دي: اسم ظرف دی يا مصدرميمي دی، که اسم ظرف وي: نو ترجمه به دا وي دا فصل ددې نصوصو په بيان کې دی چې محل د استدلال دی او صفا ظاهر دی او دا لاندې ذکر شوي څلور قسمونه د استدلال محل دی. که مصدرميمي وي نو معنی به دا وي: دا فصل د نصوصو په ذريعه د استدلالاتو په بيان کې دی. په دې صورت کې عبارة النص، اشارة النص، دلالت النص او اقتضاء النص نه مراد استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص او استدلال باقتضاء النص وي

متعلقات النصوص: د نظم کتاب الله دا څلورم قسم دی په دې اعتبارسره چې مجتهد د نظم نه احکامو باندې او د لفظ په مراد باندې به څنګه خبريږي؟

د عبارة النص په طريقه باندې يا د اشارة النص په طريقه باندې يا د دلالت النص په طريقه باندې يا د اقتضاء النص په طريقه باندې

د کتاب الله د نظم څلور قسمونه دي: او په دې اعتبار سره چې د لفظ په حکم باندې دلالت په کوم کيفيت سره دی او حکم د لفظ نه څنګه ثابتيږي. هغه نصوص چې مستدل پرې استدلال کوي څلور دي (۱) عبارة النص (۲) اشارة النص (۳) دلالة النص (۴) اقتضاء النص د کوم وجه د حصر چې دا ده: مستدل به يا په لفظ سره استدلال کوي يا په معنی سره؟

که مستدل په لفظ سره استدلال وکړي نو د دوه حالو نه به خالي نه وي. کلام به د دې معنی لپاره چلول شوی وي يا نه؟ که کلام د معنی لپاره چلول شوی وي: نو هغه عبارة النص دی او که نه وو چلول شوی: نو هغه اشارة النص دی او که مستدل د معنی نه استدلال کوي: نو د دوه حالو نه به خالي نه وي هغه معنی به د نظر او فکر نه مفهوم وي يا به نه وي. که د نظر او فکر نه مفهوم وي: نو هغه دلالة النص دی او که د نظر او فکر نه مفهوم نه وي: نو د دوه حالو نه به خالي نه وي، د کلام صحت به په دې معنی باندې شرعاً يا عقلاً موقوف وي يا به نه وي، که د کلام صحت په دې معنی باندې موقوف وي: نو هغه اقتضاء النص دی او که موقوف نه وي: نو هغه استدلالات فاسده دي

فايده: مراد هغه احکام دي چې د نصوصو متعلق وي او څومره احکام چې دي د هغې سره د نصوصو تعلق د دې څلورو قسمونو نه بهر نه دی

عبارة النص: فهو ماسيق الكلام لاجله واريد به قصداً يعني عبارة النص هغه حکم دی د کوم له وجې چې کلام چلول شوی وي او هغه د کلام نه قصداً مراد وي. يعني د کلام نه هم هغه حکم مقصود وي

تنبيه: دا د عبارة النص تعريف نه دی، بلکې د عبارة النص نه د ثابتيدونکي حکم تعريف دی نو ګويا عبارة النص نه ثابتيدونکی حکم هغه حکم دی چې د دې لپاره کلام چلول شوی وي او

ددې کلام نه ددې حکم قصداً اراده شوې وي، البته التزاماً ددې نه د عبارة النص تعريف هم په پوهه کې راځي چې عبارة النص هغه کلام دی د کوم نه چې داسې حکم ثابت وي چې د کلام لپاره چلول شوی وي او هغه د کلام نه قصداً مراد وي

فائده: مجتهد چې کله ددې کلام نه څه حکم ثابتوي: نو دې ته استدلال بعبارة النص وايي او ددې چې کوم حکم ثابت شي الثابت بعبارة النص ورته وايي

اشارة النص: :ماثبت بنظم النص من غير ظاهر من کل وجه ولاسيق الکلام لاجله. اشارة النص هغه حکم دی چې په کلام کې د څه قسم زيادت کولو نه بغير د نص د نظم څخه ثابت وي او هغه من کل الوجوه ظاهر هم نه وي، ددې لپاره کلام چلول شوی هم نه وي

تنبيه: دا هم د اشارة النص تعريف نه دی بلکې د اشارة النص نه د ثابتيدونکي حکم تعريف دی، البته التزاماً ددې نه د اشارة النص تعريف هم په پوهه کې راځي چې اشارة النص هغه کلام او نص دی چې داسې حکم ترې ثابت وي چې په کلام کې د څه قسم زيادت کولو نه بغير د نص د نظم نه ثابت وي او هغه من کل الوجوه ظاهر هم نه وي. ددې لپاره کلام هم نه وي چلول شوی

فائده: ددې کلام نه چې کله مجتهد حکم ثابتوي؛ نو دې ته استدلال باشارة النص وايي او ددې نه ثابتيدونکي حکم ته الحکم الثابت باشارة النص وايي

د قيودو فوائد: (۱) نظم نص: دا اول فصل دی، ددې نه دلالة النص ووتلو. په دې وجه چې دا د نص د نظم څخه نه ثابتيږي بلکې د نص د معنی څخه ثابتيږي

(۲) من غير زيادة: دا دويم فصل دی. ددې نه اقتضاء النص ووتلو. په دې کې زيادت مقدر منلی شي

(۳) غير ظاهر من کل وجه: نه وجه د تسميې طرفته اشاره ده. چونکه اشارة النص من کل الوجوه ظاهر نه وي، په دې وجه ورته اشارة النص وايي، دغه راز په دې سره د ظاهر نه هم احتراز وشو، ځکه چې من کل الوجوه ظاهر دی

(۴) لاسيق الکلام لاجله: دا فصل ثالث دی په دې سره عبارة النص ووتلو، په دې وجه چې په دې کې سوق د کلام لاجله معتبر وي

په عبارة النص او اشارة النص کې حسي فرق: مثلاً يو سړی خانه قصداً ګوري: نو د هغه چپ او ښي طرفونه هم په نظر راځي: نو هغه سړي چې مقصود بالنظر يې څوک ليدل وي هغه په منزله د عبارة النص دی او ښي چپ طرفته د ځا ليدل په منزله د اشارة النص دی، ځکه چې په اول کې د قصد دخل دی او په دويم کې يې قصد ته څه دخل نشته

د عبارة النص او اشارة النص مثال: مثاله في قوله تعالٰی للفقراء المهاجرين الخ.. عبارة النص او اشارة النص د دواړو مثال د الله تعالٰی فرمان ((للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم)) کې دی او هغه داسې چې په دې آيت سره مقصود بالذات دا بيانوي چې مهاجرين د غنيمت مستحق دي؛ نو دا آيت د مهاجرينو د غنيمت په استحقاق کې عبارة النص دی. ځکه چې کلام د همدې لپاره راوړل شوی دی. مګر په دې آيت کې د نص نظم يعنې للفقراء نه هم ددې مهاجرينو فقير کېدل په طريقه د اشارة النص ثابتيږي. مګر څرنګه د هغوی د فقر بيانولو لپاره دا کلام نه دی چلول شوی. لهذا دا آيت استحقاق غنيمت للمهاجرين کې عبارة النص دی او ثبوت د فقر للمهاجرين کې اشارة النص دی

دارنګه دا آيت دې خبرې ته هم اشاره کوي چې د مسلمانانو په مالونو باندې د کافرانو غلبه ددې خبرې سبب جوړيږي چې په دې مال باندې د کافرانو ملکيت ثابت دی. په دې وجه د نظم نص نه د مهاجرينو فقير کېدل ثابت شو؛ نو د مهاجرينو فقير کېدل مستلزم دی دې خبرې ته چې ددې مهاجرينو په مکه کې کوم ملکيت وو هغه زائله شوی دی. ځکه چې که مخکينی ملک زائل نه وي؛ نو فقر به ثابت نه وی. بيا چې کله د مسلمانانو ملک باقي نه شو؛ نو د کافرانو ملک به ثابت وي او دا وينا چې: د کفارو ملک هم نه ثابتيږي دا جائز نه دی. کنه ضائع کېدل به يې لازم شي او په حديث کې دي "لاضياع في الاسلام" لهذا دا آيت د مسلمانانو په مال باندې د کفارو مالک کېدو کې هم اشارة النص دی

سوال: د مهاجرينو فقير کېدل خو د آيت د نظم نه ثابت شو، مګر د کافرانو مسلمانانو د مالونو مالک کېدل دا د آيت د کوم لفظ نه ثابتيږي؟

جواب: د مهاجرينو فقر د نظم نص نه ثابت دی د کافرانو د مسلمانانو د مال مالک کېدل دا د مهاجرينو فقر لره لازم دی او لازم شی د عين شي حکم لري. ځنګه چې دا آيت په فقر د مهاجرينو کې اشارة النص دی؛ دغه رنګه د مسلمانانو په مال باندې د کافرانو مالک جوړېدلو کې هم اشارة النص دی.

ويخرج منه الحکم الخ: للفقراء المهاجرين: نه په طريقه د اشارة النص معلومه شوه چې که کفار د مسلمانانو په مال غلبه ومومي؛ نو هغه د مسلمانانو د مال مالکان جوړېدی شي. د اشارة النص نه ددې مسئلې په ثابتېدو سره څو نورې مسئلې هم متفرع کوي مثلاً

لومړی مسئله کله چې کافرانو په دارالاسلام کې د مسلمانانو په مال باندې غلبه ومونده او مال يې دارالحرب ته يورو؛ نو هغه ددې مالک جوړيږي

دويمه مسئله: کله چې کافرانو د مهاجرينو مسلمانانو په مالونو غلبه وکړه؛ نو زمونږ په نزد هغه چونکه ددې مالک جوړ شو، لهذا اوس چې کله څوک مسلمانان د سوداګرۍ په غرض

دارالحرب ته لاړ شي او هغه مال واخلي؛ نو هغه سوداګر ددې شي مالك شو. ځكه چې هغه دا شي د مالك نه اخستى دى. اوس د مال پخوانى مالك مسلمان اچې دا مال بې د هجرت په وخت پرېښى وو، ددې سوداګر نه د قيمت نه بغير نه شي اخستى. ځكه چې اوس سوداګر ددې شيانو مالك شو. لهذا هغه ته اختيار دى خواه هغه يې خرڅوي يا يې هبه كوي او كه مال غلام وغيره وي؛ نو خواه آزادوي يې

امام شافعي رحمه الله فرمايي چې چونكه كافر د مسلمانانو په مال غلبه مونډلو سره ددې مالك نه شي جوړېدى. اوس چې كله مسلمان سوداګر د سوداګرۍ په نيت دارالحرب ته لاړ شي او هغه مال واخلي؛ نو د غير مالك نه د اخستو په بناء به بيع متحقق نه وي او مسلمانان سوداګران به د شيانو مالكان نه ګرځي. لهذا اوس دا سوداګر نه دا شيان اخستى شي او نه يې هبه كولى شي او كه غلام وي نه يې ازادولى شي او كوم مسلمان چې دا مال د هجرت په وخت پرېښودلى وي هغه يې د قيمت نه بغير اخستى شي

دريمه مسئله: كله چې كافران د مسلمانانو مهاجرينو په مالونو باندې غلبه ومومي نو زموږ په نزد هغه ددې مالكان شوه. كه مجاهدين دارالحرب باندې حمله كوي او هغه مال د كافرانو نه دارالاسلام ته راوړي؛ نو دا مال به غنيمت وي او په غازيانو به تقسيمېږي او كوم مسلمانو چې د هجرت په وخت كې دا مال پرېښودلى وي هغه يې د غازيانو نه د قيمت نه بغير نه شي اخيستلى، هو كه تر اوسه پورې يې تقسيم نه وي كړى، بيا يې بغير د قيمت نه اخيستى شي

امام شافعي فرمايي چې چونكه كافر د مسلمان په مالونو باندې غلبه كولو سره ددې مالك نه جوړېږي. لهذا اوس كه مسلمانان مجاهدين په دارالحرب باندې حمله وكړي او هغه مال د كافرانو نه خلاص كړي او دارالاسلام ته يې راوړي؛ نو دا به د غنيمت مال نه وي، لهذا په غازيانو به نه شي تقسيمولى بلكې هغه مسلمانانو ته به يې بيرته واپس وركوي كوم چې يې مخكېني مالكان دي

وتفريعاته: د اشارة النص نه په ثابت شوي حكم باندې نور توري مسئلې هم متفرع كولى شي، مثلاً (۱) كافر د مسلمانانو مال تلف كړي؛ نو ددې تلف كولو تاوان به د ده څخه نه شي وصول كولى. ځكه چې كافر ددې مال مالك جوړ شوى دى. (۲) كه هغه مال وينځه وي او مسلمان سوداګر يې اخلي؛ نو دده لپاره ددې وطې كول حلال دي. (۳) كافرانو د مسلمانانو څخه حاصلې كړې وينځې سره وطې وكړه؛ نو د هغې وطې كول جائز دي او كه د هغې بچى پيدا شو؛ نو هغه وينځه به د كافر ام ولده شي يا يې هغه وينځه ازاده كړه؛ نو دا هم جائز دى. ځكه چې كافر دا ټول تصرفات ټول په خپل ملك كې كوي

وَكَذَلِكَ قَوْله تَعَالَى {أحل لكم لَيْلَة الصّيام الرَّفث}

دغه د الله تعالى فرمان دی: ستاسو لپاره حلال شوی دي د روژي په شپو کې کوروالي کول د خپلو ښځو سره

إِلَى قَوْله تَعَالَى {ثمَّ أَتموا الصّيام إِلَى اللَّيْل}

تر دی قول د الله تعالى پورې چې بیا تاسو روژه مکمل کړی تر شپې پورې، په اشارة النص کې پې لومړی فرمان د للفقراء.

فالإمساك فِي أول الصُّبْح يتَحَقَّق مَعَ الْجَنَابَة

په شان دی، په دې وجه دخوراك څښاك او جماع (کوروالي) نه بندېدل د سهار په لومړی حصه کې د جنابت سره به

لِأَن من ضَرُورَة حل الْمُبَاشرَة إِلَى الصُّبْح أَن يكون الْجُزْء الأول

متحقق وي، په دې وجه چې تر سهاره پورې دمباشرت حلالېده لازم دي چې دورځې لومړی حصه دجنابت مونډو

من النَّهَار مَعَ وجود الْجَنَابَة والإمساك فِي ذَلِك الْجُزْء صَوْم أَمر العَبْد بإتمامه

سره وي او د ورځې په دې لومړی حصه کې د خوراك څښاك او کوروالي نه بندېدل روژه ده د کوم د پوره کېدو حکم

فَكَانَ هَذَا إِشَارَة إِلَى أَن الْجَنَابَة لَا تنَافِي الصَّوْم

چې شوی دی، پس د الله دا فرمان دې خبرې ته اشاره ده چې جنابت د روژې منافي نه دی او د روژې

وَلَزِمَ من ذَلِك أَن الْمَضْمَضَة وَالِاسْتِنْشَاق لَا يُنَافِي بَقَاء

دجنابت دنه منافي کېدو نه دا خبره لازمېږي چې خوله او پوزه کې اوبه اچول د روژې دباقي پاتې کېدو

الصَّوْم وَيَتَفَرَّع مِنْهُ أَن

سره منافات نه لري او د دې مضمضې او استنشاق د صوم د بقاء منافي نه کېدو، سره دا حکم متفرع

مَنْ ذاق شَيْئا بفمه لم يفْسد صَوْمه فَإِنَّهُ لَو كَانَ المَاء

کولی شي چې کوم شی خپلې خلې سره وڅښي؛ نو د هغه روژه به نه ماتېږي، په دې وجه چې که اوبه

مالحا يجد طعمه عِنْد الْمَضْمَضَة لَا يفْسد بِهِ الصَّوْم

تمکینې وي؛ نو دهغو اوبو په خوله کې اچولو سره دمالګې ذائقه مونډل کېږي؛ نو ده روژه به نه ماتېږي

وَعلم مِنْهُ حكم الِاحْتِلَام والاحتجام والادهان

او په دې آیت، سره د روژې په حالت کې، احتلام، ښکر لګولو سره او تیل لګولو سره هم معلومه شوه.

لِأَنَّ الْكتاب لما سمى الْإِمْسَاك اللَّازِم بِوَاسِطَة الِانْتِهَاء عَن الْأَشْيَاء

په دې وجه ګله چې کتاب الله د دې امساك نوم روژه کېښوده چې د سهار په لومړي جزء کې مذکوره

الثَّلَاثَة الْمَذْكُورَة فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوماً فَعُلِمَ أَنَّ رُكنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالِانْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَة
دري شيانو سره د منع كولو په واسطه لازميږي په دې وجه چي ماموربه په خاي راوړلو نيت كول
وَعَلَى هٰذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّبْيِيتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يَلْزَمُهُ عِنْدَ تَوَجُّهِ
په سړي بانديې د امر متوجې كولو په وخت لازميږي او د روژې امر د اول جزء نه پس د الله تعالیٰ
الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}
فرمان ((ثم اتموا الصيام الی اللیل)) په وجه متوجه كيږي

وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الخ: دلته مصنف رحمه الله د عبارة النص او اشارة النص يو مثال بيانوي د كوم حاصل چي دا دی ((كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل)) نه مقصود بالذات دا بيانول دي چي د شپې تر آخري حصې پورې او د سهار د شروع پورې جماع، خوراك څښاك مباح دي؛ نو دا آيت د شپې آخري حصې پورې او د سهار تر شروع كېدو پورې جماع او خوراك څښاك په مباح كېدو كي عبارة النص دی او ددې آيت نه دا اشاره هم راوځي چي جنابت د روژې منافي نه دی، په دې وجه كله چي د شپې تر آخري ساعته پورې او صبح صادق د لومړي ساعت تر شروع كېدو پورې د جماع اجازت دی؛ نو اوس كه يو سړی د شپې تر آخره پورې او د صبح صادق د شروع كېدو په مينځ كي دومره وخت نه وي چي هغه غسل وكولی شي؛ نو لامحاله د هغه صبح صادق ساعت به د جنابت سره متحقق وي او په دې ساعت كي د خوراك څښاك او جماع نه منع كولو نه شرعاً روژه ويل شوي ده او ((اتموا الصيام الى الليل)) كي بنده ته د پوره كولو حكم شوی دی، اوس كه جنابت د روژې منافي وی؛ نو د صبح صادق په اول ساعت كي به روژه نه حاصلېده ځكه چي شی د خپل منافي كېدو سره نه حاصليږي. حال دا چي هغه حاصل شو چي شريعت هغې ساعت ته روژه ويلې ده او بيا ددې د اتمام حكم يې وركړی دی. لهذا ددې نه معلومه شوه چي جنابت د روژې منافي نه دی؛ نو دا آيت د جنابت د روژې منافي نه كېدو په باره كي اشارة النص دی

ولزم من ذلك الخ: كله چي د آيت د اشارة النص نه دا حكم ثابت شو چي جنابت د روژې منافي نه دی؛ نو يقيناً دا هم ثابته شوه چي مضمضه او استنشاق هم د روژې منافي نه دي، په دې وجه ده د صبح صادق اول وخت په حالت د روژه كي جنابت سره متحقق شو؛ نو اوس به دی د سهار د لمونځ د ادا كولو لپاره غسل كوي او د جنابت په غسل كي مضمضه او استنشاق فرض دی، پس ثابته شوه چي مضمضه او استنشاق هم د روژې منافي نه دي

ويتفرع منه من ذاق الخ: كله چې مضمضه او استنشاق د روژې منافي نه دي؛ نو بيا په دې دا مسئله هم متفرع كيږي چې كه صائم په حالت د روژه كې څه شي مثلاً سالن وغيره وخښي په شرط د دې چې د حلق نه لاندي لاړ نه شي؛ نو دا هم د روژې منافي نه دي. په دې وجه چې بعضې علاقې داسې دي چې نمكيني (تروې) اوبه وي؛ نو كله چې روژه دار د جنابت د دفع كولو لپاره مضمضه كوي نو نمكيني اوبه څښل به لازميږي او په دې سره به دده روژه هم نه ماتيږي، حالانكه په دې كې څكل موندل كيږي؛ نو معلومه شوه چې د بل شي په څښلو سره روژه نه ماتيږي

كقوله وقد علم منه الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې په دې آيت سره معلومه شوه چې احتلام، احتجام او ادهان هم د ورژې منافي نه دي، ځكه چې كتاب الله د صبح صادق نه واخله تر لمر ډوبيدو پورې درې شيان (جماع، خوراك څښاك)، نه منع كيدو ته روژه ويل كيږي، گويا چې روژه ددې درې شيانو نه په منع كيدو باندې موقوف ده او ددې درې شيانو نه منع كيدل د روژې ركن دي. كه ددې نه علاوه د بل شي څخه منع كيدل هم په روژه باندې موقوف وي؛ نو دې درې شيانو څخه منع كيدو ته به روژه نه ويل كيده بلكې دا نور شيان به يې هم صراحتاً ذكر كړي وو. لهذا معلومه شوه چې روژه ددې درې شيانو نه په منع كيدو باندې موقوف ده.
احتلام د جماع د قبيلې څخه دي، په دې وجه نه چې جماع په قصد سره وي او احتلام غير قصدي وي او جماع په مخصوص محل كې وي او د خوراك څښاك كولو مطلب دا دي چې څه شي په طور د غذا يا په طور د دوا (دوايي) خيټې ته لاړ شي
او احتجام د خورك څښاك د قبيلې څخه نه دي؛ په دې وجه چې په دې كې وينه وېستل كيږي په دې وجه څه شي چې خيټې ته ورسيږي او په ادهان كې هم څه شي خيټې ته نه رسيږي، لهذا معلومه شوه چې احتلام، احتجام او ادهان د جماع، خوراك او څښاك د قبيلې څخه نه دي، لهذا په دې كې په څه شي سره هم په ركن صوم څه اثر نه پريوځي. لهذا په دې سره روژه نه ماتيږي
باقي پاتې شو حديث **(افطر الحاجم والمحجوم)** "د ښكر لگولو والا او لگونكي روژه ماتيږي"
نو ددې جواب دا دي چې ددې حديث مطلب دا دي چې د دواړو روژه ماتيدو ته نژدې شوه، د حاجم په دې وجه چې ممكن ده چې د وينې قطره د حلق داخل ته لاړه شي او د محجوم په دې وجه چې ممكنه ده د وينې په وتو سره دده كمزورې دومره زياته شي چې د روژې ماتيدو ته به مجبوره شي او دويم جواب دا دي چې خاص د هغه حاجم او محجوم په باره كې دا حديث دي چې د احتجام په وخت غيبت كوي؛ نو حضور ﷺ وفرمايل دده روژه ماته شوه يعني په ثواب كې يې كمي راغي

وعلى هذا يخرج الحكم الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې په دې آيت ((كلوا واشربوا ثم اتموا الصيام الى الليل)) نه مسئله د تبييت د شپې د روژې د نيت کول مسئله هم په پوهه کې راځي د کوم تفصيل چې دا دی: امام شافعي د رمضان المبارك د روژې نيت د شپې ضروري ګڼي
د احنافو په نزد د رمضان المبارك د روژې نيت د شپې کول ضروري نه دی، بلکې د زوال نه مخکې يې کولی شي. په دې شرط چې ده څه خوړلي او څښلي يې هم نه وي.

د امام شافعي رحمه الله دليل حديث: «لاصيام لمن لم ينو الصيام الى الليل» دی د هغه سړي روژه نشته چې د شپې لخوا د روژې نيت ونکړي، ددې حديث نه معلومه شوه چې د روژې د صحيح کېدو لپاره د شپې لخوا نيت کول ضروري دی

د احنافو دليل: د قرآن مجيد ددې آيت ((ثم اتموا الصيام الى الليل)) کې دی، هغه داسې چې د ماموربه د ادا کولو نيت هغه وخت ضروري دی کله چې د ماموربه امر متوجه وي او دلته د روژې امر د صبح صادق سره متوجه کېږي، ځکه چې په کلام الله کې دي د شپې تر آخري ساعته پورې او د صبح صادق تر شروع کېدو پورې خوراک کولی شئ بيا يې وفرمايل ((ثم اتموا الصيام الى الليل)) نو صفا ښکاره ده چې د روژې د شروع کېدو حکم د اول سهار نه پس متحقق او متوجه کېږي. لهذا کله چې امر د اول سهار نه متوجه کېږي، نو نيت هم لامحاله د اول سهار وروسته ضروري دی

ددې دليل يو جواب دا هم دی چې د هغه دليل خبر واحد دی او زمونږ دليل د قرآن اشارة النص دی. لهذا اشارة النص په خبر واحد باندې وړاندې دی او بل جواب دا دی چې ددې حديث مطلب دا دی. که يو سړي روژه نه وي نيولې، يعني د شپې لخوا يې د روژې نيت نه وي کړی، بلکې سهار اته بجې يې نيت وکړو، نو يقينا چې د هغه روژه به صحيح نه وي

نوټ: د مصنف رحمه الله ددې دوه (عبارة النص او اشارة النص) حکم بيان نه کړو

دعبارة النص او اشارة النص حکم: ددې دواړو حکم دا دی چې ددې په موجب باندې په قطعي طور عمل کول واجب دی. يعني دا مفيد د عمل هم دی او مفيد د يقين هم دی. مګر فرق به د تعارض په وخت کې ظاهر وي او عبارة النص به د اقوی کېدو په بناء راجح وي او اشارة النص به پرېښودلی شي او د اقوی کېدو وجه دا ده چې په دې کې سوق کلام معتبر دی
په اشارة النص کې د کلام سوق معتبر نه دی. مثلا يو حديث کې حضور ﷺ وفرمايل چې ښځې ناقصات عقل او دين دي. ناقصات عقل په دې وجه دي چې د دوی ګواهي د سړي په مقابله کې نيمه ده او ناقصات دين په دې وجه دي چې د دوی د ژوند شطر (نيم) د لمونځ نه محروم وي، اوس په دې حديث کې اشارة معلومه شوه چې د ښځو د حيض زياتره مقدار

پنځلس ورځې دی، ځکه چې حضور ﷺ وفرمايل هغوی د خپل ژوند شطر (نيمه زمانه) د لمونځ نه محرومه وي. مګر په بل حديث کې حضور ﷺ صراحتاً او قصداً وفرمايل چې (اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام" اوس لومړی حديث په دې باره کې اشارة النص دی چې د حيض اکثره موده پنځلس ورځې دی. (همدا مذهب د امام شافعي دی) او دويم حديث په دې باره کې عبارة النص دی چې د حيض اکثره موده لس ورځې ده: نو احنافو عبارة النص د اقوی کيدو په بناء واخيست چې اکثره موده د حيض لس ورځې ده.

بحث دلالة النص

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ مِنْهُ عِلَّةُ الْحكم الْمَنْصُوص عَلَيْهِ لُغَةً
دلالت النص هغه معنی ده چې د منصوص عليه حکم يې د علت له وجې معلوم شوی وي. نه دا چې په

لَا اجْتِهَادًا وَلَا استنباطاً مِثَاله فِي قَوْله تَعَالَى {فَلَا تقل لَهُمَا أُفٍّ
اجتهاد او استنباط سره. ددې مثال د الله تعالی دا فرمان دی: (چې تاسو مور پلار ته اف مه کوئ

وَلَا تَنْهَرهمَا} فَالعَالم بأوضَاع اللُّغَة يفهم بِأَوَّل السماع
او مه هغوی رټئ). ځکه چې د لغت عرب اوضاعو پوهيدو والا به لومړي ځل اوريدو سره په پوهه کې

أَن تَحْرِيمَ التَّأفيف لدَفع الْأَذَى عَنْهُمَا وَحكم هَذَا النَّوْع
راځي چې مور پلار ته د "اف" ويلو حرمت دوی ته د تکليف ورکولو له وجې دی او ددې نوع حکم

عُمُوم الحكم الْمَنْصُوص عَلَيْهِ لِعُمُومِ عِلَّته وَلِهَذَا الْمَعْنى قُلْنَا
منصوص عليه عام کيدل دی ددې د علت د عام کيدو له وجې او د اذيت ددې معنی له وجې، موږ

بِتَحْرِيمِ الضَّرْب والشتم والاستخدام عَنِ الْأَب بِسَبَب الْإِجَارَة
د مور پلار وهل او د بد رد ويلو حرمت او د پلار نه د مزدورۍ په وجه خدمت اخستلو حرمت او

وَالْحَبْس بِسَبَب الدَّيْنِ وَالْقَتْل قصَاصاً ثمَّ دَلَالَة النَّص
د قرض په وجه سره (پلار) قيدي کول يا يې په قصاص کې وژل دا ټول حرام دي. بيا دلالة النص

بِمَنْزِلَة النَّص حَتَّى صَحَّ إِثْبَات الْعُقُوبَة بِدَلَالَة النَّصِّ
د عبارة النص په شان دی تردې چې د دلالت النص په ذريعه د کفارې عقوبات او حد ثابتيږي.

قَالَ أَصْحَابنَا وَجَبَت الْكَفَّارَةُ بالوقاع بِالنَّصِّ
زموږ احنافو علماوو ويلي دي چې د جماع کولو له وجې، د روژې کفاره د نص په وجه واجبه شوې ده

النَّص.	بِدَلَالَة	والشُّرْب	وبالأكل
او په خوراك څښاك كولو سره د روژې كفاره په دلالة النص سره واجبه شوې ده			

واما دلالة النص الخ: په دې عبارت سره د مصنف رحمه الله غرض د دلالة النص تعريف دې. ددې حكم سره د مثالونو او وضاحت سره بې بيانوي

دلالة النص: "هي ما علم للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادًا ولا استنباطًا" يعني محض په لغت د پوهېدو والا به هم پوه شي او د معنى د حكم منصوص عليه لپاره (يعني په نص كې وارد شوي حكم لپاره) علت دى او ددې د علت كېدو د پوهې لپاره د څه قسم اجتهاد او ستنباط ضرورت نه دى

فايده: دلته د "ما" نه مراد معنى ده او د معنى نه معنى موضوع له مراد نه ده، بلكې هغه معنى مراد ده چې د پوره كلام نه په پوهه كې راځي، يعني معنى التزامي مراد ده او لغة د "ما" تميز دى او مطلب دا دى چې د لغت له مخې د كومې معنى حكم چې د منصوص عليه لپاره علت معلوم شوى دى هم هغه معنى دلالت النص دى

د قيودو فوائد: (۱) د "ما" نه مراد معنى ده، په دې سره عبارة النص او اشارة النص ووتلو، په دې وجه چې دا د نظم نص نه ثابتيږي، دغه شان محذوف هم خارج شو، ځكه چې "المحذوف كالمذكور" يعني هغه هم د نظم نص نه ثابتيږي، نه د معنى نص څخه

(۲) لغة ويلو سره اقتضاء النص ووتلو، ځكه چې ددې نه ثابتېدو والا حكم په لغت نه موقوف كيږي بلكې په عقل باندې موقوف كيږي او ددې نه علت قياس هم ووتلو، ځكه چې ددې علت كېدل د لغت نه نه معلوميږي بلكې د اجتهاد نه معلوميږي

(۳) لا اجتهادًا بعضې حضرات فرمايي چې دا د لغة لپاره تاكيد دى او بعضې حضرات فرمايي چې د "لا اجتهادًا ولا استنباطًا" لپاره تاكيد دى

د هغو علماوو په رد كې بې ويلي دي چې فرمايي دلالة النص هم قياس جلي دى: نو مصنف رحمه الله ددې په رد كولو سره فرمايي چې دلالت النص قياس جلي نه دى، ځكه چې د قياس تعلق د اجتهاد او استنباط سره دى او د دلالت النص تعلق نه د اجتهاد سره دى او نه د استنباط سره دى بلكې دده تعلق د لغت سره دى

بل فرق دا دى چې دلالة النص قطعي وي او قياس ظني وي او د قياس نه صرف مجتهد خبرېدى شي او د دلالت النص څخه غير مجتهد هم خبرېدى شي

دوهم مثال: د کلام الله نه د دلالت النص اول مثال بیانوي چې قرآن مجید کې دي ((لاتقل لهما اف ولاتنهرهما)) په دې آیت کې مور پلار ته اف ویلو ته حرام ویل شوی دی. اوس عالم باوضاع اللغة ددې کلام په اوریدو سره په دې خبره پوهیږي چې حرمت د تافیف (یعني د اف ویلو د حرمت) علت محض ایلام دی: نو د ایلام هم هغه معنی ده چې حکم منصوص علیه یعنې حرمت تافیف لپاره علت دی او ددې حکم منصوص علیه لپاره علت کېدل محض د لغت نه معلومېږي او ددې د معلومولو لپاره د څه اجتهاد ضرورت نه دی: نو د ایلام هم دلالت النص دی

د دلالت النص حکم دا دی چې: د حکم منصوص علیه د علت د عام کېدو له وجې حکم به هم عام وي، یعنې چېرته چې حکم د منصوص علیه د علت موندلی شي هلته به حکم هم موندلی شي او چېرته چې دا علت نه شي موندلی هلته حکم هم نه شي موندلی. لهذا مونږ وایو چې مذکوره پورتني مثال کې د تافیف د حرمت علت ایلام دی. لهذا په کومو امورو کې چې ایلام موندلی شي هغه به حرام وي. لهذا مور پلار وهل، بنکنځل ورته کول د هغوی نه په اجرت کار اخستل، د قرض له وجې د هغوی قیدي کول. د زوی په قتل کې د پلار نه قصاص اخستل. دا ټول د ایلام موندلو له وجې حرام دي. الغرض مور پلار ته د 'اف' ویلو حرمت خو د عبارة النص نه ثابت دی او مور پلار ته بنکنځل کول د وهلو وغیره حرمت د دلالت النص نه ثابت دی.

ثم دلالة النص بمنزلة النص الخ: د دلالت النص حکم هم دا دی چې ددې په موجب باندې عمل کول واجب دي په قطعي طور باندې، ګویا ددې حیثیت د عبارة النص په شان دی، یعنې څنګه عبارة النص نه ثابت شوی حکم قطعي وي او په دې باندې عمل کول واجب دی په قطعي طور باندې. یعنې مفید د عمل هم وي او مفید د یقین هم وي. دغه شان د دلالة النص نه ثابتېدونکی حکم هم قطعي وي او په دې باندې په قطعي طور باندې عمل کول واجب دي. یعنې مفید د عمل هم دی او مفید د یقین هم دی

حتی صح اثبات العقوبة الخ: چونکه دلالت النص مفید د عمل هم دی او مفید د یقین هم دی. لهذا دلالت النص نه کفارات او حدود ثابتول صحیح دي. (حالانکې حدود خو په ادنی شبهې سره زائله کیږي: نو دلالة النص سره د کفاراتو او حدودو اثبات درست کېدل په دې خبره باندې دلالت کوي چې دلالت النص مفید د عمل هم دی او مفید د یقین هم دی)

قال اصحابنا الخ: د دلالت النص په ذریعه د کفاراتو ثابتولو مثال دا دی چې د جماع په ذریعه د رمضان روژه ماتولو سره د کفارې وجوب په عبارة النص سره ثابت دی او اکل و شرب په ذریعه د رمضان روژه ماتولو سره د کفارې وجوب په دلالت النص سره ثابت دی.

ددې تفصيل دا دی چې يو صحابي سلمه بن صخر البياضي رضي الله عنه د حضور ﷺ خوا ته تشريف راوړو او وې فرمايل (هلكتُ واهلكتُ) زه په خپله هم هلاك شوم او نور خلق مې هم په هلاكت كې واچول. حضور ﷺ ورته وفرمايل (ماذاصنعتَ) تا څه وكړه؟ سلمه رضي الله عنه وفرمايل (واقعتُ امرأتي في نهارِ رمضان متعمدًا) چې ما په قصد سره په روژه كې د ورځې خپلې ښځې سره جماع وكړه. حضور ﷺ ورته وفرمايل (اعتق رقبةً) يو غلام آزاد كړه! سلمه رضي الله عنه عرض وكړو (لا املك الا رقبتي هذه) زه د خپل دې څټ نه علاوه د څه مالك هم نه يم. بيا حضور ﷺ ورته وفرمايل (فصم شهرين متتابعين) بيا خو مسلسل دوه مياشتې روژې ونيسه! سلمه رضي الله عنه ورته عرض وكړو: (لا استطيع) زه دا طاقت نه لرم او دا ټول مصيبت خو د روژې له وجې وشو! نو حضور ﷺ ورته وفرمايل (اطعم ستين مسكينًا) چې په شپيتو مسكينانو خوراك وكړه! سلمه رضي الله عنه ورته عرض وكړو (لا اجد) زما سره څه نشته. بيا د حضور ﷺ ته د كجورو ټوكرى راغله: نو هغوى وفرمايل چې دا كجورې په شپيته مسكينانو تقسيم كړه! سلمه رضي الله عنه عرض وكړو: (والله ليس بين لابتي المدينة احوج مني ومن عيالي) په الله قسم: د مدينې په دواړو طرفونو كې زما نه او زما د اهل وعيال نه زيات محتاجه څوك نشته: نو حضور ﷺ ورته وفرمايل (كل انت وعيالك الخ) ته او ستا اهل وعيال دې وخوري او دا ستا لپاره جائز دي. ستا نه بغير د بل چا لپاره داسې كول جائز نه دي

اوس ددې حديث د نظم نص څخه معلومه شوه چې د جماع په ذريعه د رمضان روژه ماتولو كې كفاره واجب ده. مگر عالم باوضاع اللغة ته به ددې حديث په اول ځل اورېدو سره پته ولگيږي چې د كفارې د وجوب سبب جماع نه ده. بلكې د رمضان روژه په قصد سره ماتول دي او دا معنى په اكل وشرب كې هم موندلى شي. لهذا په قصد سره خوراك څښاك په صورت كې به هم كفاره واجب وي: نو د خوراك څښاك په ذريعه د روژې د ماتولو وجوب په دلالة النص سره ثابت شو او كفاره په جاني (جنايت او گناه كوونكي) باندې يو قسم اخيستل دي

دلالة النص نه د حدودو د اثبات مثال: د دلالة النص په ذريعه د حدودو ثابتولو مثال دا دى چې حضرت ماعز رضي الله عنه چې واده والا وو (محصن) وو د هغه نه زنا وشوه. هغه حضور ﷺ ته وفرمايل! چې ما پاك كړئ! حضور ﷺ په هغه باندې د رجم حكم وكړو. اوس د ماعز رضي الله عنه رجم كول د عبارة النص څخه ثابت شو. د هغه نه علاوه د نورو زنا كارانو محصنو رجم كول د دلالة النص په ذريعه ثابت شو. په دې وجه چې ددې حديث نه بداهةً دا خبره معلوميږي چې د حضرت ماعز رضي الله عنه رجم كولو علت زنا مع الاحصان دى. لهذا دا علت چې په كوم ځاى كې

ومونډل شي هغه به هم رجم کولی شي؛ نو د ماعز رضي الله عنه رجم کول د عبارة النص څخه ثابت شو او د نورو رجم کول د دلالت النص څخه ثابت شو

وَعَلٰى اعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَلِيلٌ يدار الحكم عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّة
د دلالة النص ددې معنی په اعتبار سره ډیل شوی چې د حکم مدار به په دې علت باندې وي،
قَالَ الإِمَامُ القَاضِي أَبُو زيد لو أَن قوماً يعدون التأفيف كَرَامَةً لَا يحرم عَلَيهم تأفيف
امام قاضي ابو زيد رحمه الله فرمايلي دي چې څه خلق "اف" ويل عزت شمارلی دی؛ نو د هغوی لپاره
الأَبَوَيْن وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي قَوْله تَعَالٰى {يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا
مور پلار ته "اف" ويل به حرام نه وي او دغه شان مونږ د الله تعالی فرمان: (اې ایمان والو! کله چې
نُودِيَ} الْآيَة وَلَو فَرَضْنَا بَيْعاً لَا يَمْنَع الْعَاقِدَيْن
د جمعې د لمونځ لپاره راوبلل شئ) کې دي او که مونږ داسې بیع فرض کړه چې بائع او مشتري
عَنِ السَّعْي إِلَى الْجُمُعَة بِأَنْ كَانَا فِي سَفِينَةٍ
د جمعې د سعي څخه نه منع کوي په داسې طور چې بايع او مشتري دواړه داسې کشتۍ کې (سواره)
تَجْرِي إِلَى الْجَامِع لَا يَكْرَه الْبَيْع.
وي چې د جامع مسجد په طرف روانه وي؛ نو (د هغه لپاره) به بيع مکروه نه وي

وعلی اعتبار هذا المعنی الخ: اصول: د دلالة النص په دې معنی د اعتبار له وجې چې د دلالت النص حکم قطعي وي، فقهاء وايي چې په دې علت به هم حکم دائر وي وجوداً هم او عدماً هم، يعني چېرته چې علت ومونډل شي هلته حکم هم مونډل کيږي او چېرته چې علت نه شي مونډلی. هلته حکم هم نه شي مونډلی. اګر چې صورت د نص ددې مخالف ولې نه وي

۱ نمبر مثال: په دې اصولو باندې چې په علت باندې حکم دائر وي وجوداً هم او عدماً هم، امام قاضي ابو زيد رحمه الله فرمايي چې که کوم قوم داسې وي چې مور پلار ته "اف" ويل ايلام نه ګڼل کيږي بلکې تکريم يې ګڼي؛ نو چونکه علت (ايلام) نه دی مونډل شوی، لهذا حرمت تافيف حکم به نه شي مونډلی، اګر که صورت د نص ددې خلاف وي.

۲ نمبر مثال: په دې اصولو باندې چې "علت باندې حکم دائر وي وجوداً هم او عدماً هم" مونږ دا وايو چې د کتاب الله آيت: ((يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذروا البيع)) کې دا خبره بيان شوې ده چې کله د جمعې د لمونځ لپاره اول اذان وشي؛ نو بيع

پربښودل او د جمعي لمونځ لپاره منډه وهل، نو په اولي سماع سره به عالم باوضاع اللغة پوه شي چي د بيع منع کېدلو علت د بيع سعى الى الجمعه کي مانع جوړيدل دي، اوس چي چېرته دا علت موندل کيږي، هلته به حکم داثر وي او چېرته چي دا علت نه موندل کيږي هلته به حکم داثر نه وي، لهذا د لومړي اذان نه پس لوبي وغيره کول يا نور هغه اعمال هم منع دي چي د سعى الى الجمعه لپاره مانع جوړيږي او کومه بيع چي د سعى الى الجمعه لپاره مانع نه وي؛ نو هغه به مکروه نه وي، لکه کشتئ چي جامع مسجد ته روانه وي او په هغي کي ناست دوه سړي په ناسته ناسته بيع وکړي؛ نو چونکه دا بيع سعى الى الجمعه کي مانع نه جوړيږي لهذا داسي بيع مکروه نه ده.

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِب امْرَأَتَه
د دلالة النص ددې علت په بناء باندې مونږ وايو چي کله څوک قسم وخوري چي هغه به خپله ښځه
فَمَدَّ شَعْرَهَا أَو عَضَّهَا أَو خَنَقَهَا يَحْنَث
نه وهي او بيا هغه خپله ښځه د ويښتو نه راوښكل يا يي په غاښونو وچيچله؛ نو هغه به حانث وي،
إِذَا كَانَ بِوَجْه الإِيلَام وَلَو
دا هغه وخت چي ويښته راښکل او يا په غاښونو سره چيچل د تکليف ورکولو په طور وي او که
وجدَ صُورَة الضَّرْب وَمد الشَّعْر عِنْدَ الملاعَبَة دونَ الإِيلَام
د ملاعبت په وخت د وهلو په صورت يا ويښته راښکل د زړه خوشالولو لپاره وي، نو خاوند به بي
لَا يَحْنَث وَمَن حَلَفَ لَا يَضْرِب فلَانًا فَضَرَبَهُ بَعدَ مَوته
حانث نه وي او چا چي قسم وخوړو چي هغه به فلانی نه وهي بيا يي هغه د مرګ نه وروسته ووهلو:
لَا يَحْنَث لِانْعِدَامِ مَعنَى الضَّرْب وَهُوَ الإِيلَام وَكَذَا
نو هغه به د ضرب (وهلو) د معنى نه کېدو په وجه حانث نه وي او هغه معنى تکليف ورکول دي او دغه شان
لَو حَلَفَ لَا يكلم فلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعدَ مَوته
که چا قسم وخوړو چي هغه به فلانی کار نه کوي؛ نو د هغه د مرګ نه پس يي هغه سره خبري وکړي:
لَا يَحْنَث لعَدَم الافهَام وَبِاعْتِبَار هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَال إِذَا
نو هغه د افهام نه کېدو په وجه سره به حانث نه وي او ددې علت د اعتبار په وجه ويل شوي چي کله
حَلَفَ لَا يَأْكُل لَحْمًا فَأَكَلَ لَحمَ السَّمَك وَالْجَرَاد لَا يَحْنَث
چا قسم وخوړو چي هغه به غوښه نه خوري او بيا يي د کب يا ملخ غوښه وخوړه: نو حانث به نه وي

وَلَو اكل لحم الخِنْزِير أَو الإِنْسَان يحْنث لِأَن العَالم
او که د خنزیر یا د انسان غوښه یې وخوړه، نو حانث به وي، په دې وجه چه په عربي ژبه د پوهېدو والا
بِأُوَل السماء يعلم أَنَّ الحَامِلَ عَلى هٰذَا اليَمِيْن إِنَّمَا هُوَ
یه به لومړي خل اورېدو سره پوه شي چې ددې قسم له وجې به دی د وینې نه پیدا کېدونکې غوښه
الِاحْتِرَاز عَمَّا يَنْشَأ مِنَ الدَّم فَيكون الِاحْتِرَاز عَن تَنَاول الدمويَّات
نه خوري، پس د قسم خوړلو والا مراد به د وینې والا غوښې د خوراک نه ځان ساتل، لهذا
فَيدَار الحكم عَلى ذٰلِك.
(د حانث کېدو) د حکم مدار به په دې (وینې والا غوښه) باندې وي

وعلى هذا قلنا إذا حلف الخ: ۳ **مثال:** په دې اصولو باندې چې "په علت باندې حکم دائر وي وجوداً هم او عدماً هم" يوه بله مسئله متفرع کوي چې د هغې حاصل دا دی چا قسم وکړو چې "لا اضرب امراتي" زه به خپله ښځه نه وهم؛ نو عالم باوضاع اللغة به ددې قسم په اولې سماع سره پوه شي چې ددې حالف مقصد دا دی، غواړي چې زه به دې ته تکلیف نه ورکوم، لهذا اوس چې چېرته علت (تکلیف) موندل کیږي هلته به حکم هم موندل کیږي او چېرته چې علت نه موندل کیږي نو هلته به حکم هم نه وي، اوس که هغه ددې وېښته راکاږي یا یې په غاښونو وچیچي یا یې مرۍ دباو کړي علی سبیل الایلام نو بیا به حانث وي او که دا درې واړه کارونه علی سبیل المحبة وکړي یا علی سبیل الملاعبة یې وکړي؛ نو د علت نه موندلو په وجه به حانث نه وي.

۴ **مثال:** په دې اصولو باندې (چې په علت باندې حکم دائر وي وجوداً هم او عدماً هم) يوه بله مسئله متفرع کوي چې چا قسم وکړو (لا اضرب فلانة) زه به فلانۍ نه وهم، اوس که هغه مړ شو؛ نو بيا يې ووهلو؛ نو حانث به نه وي، په دې وجه چې عالم باوضاع اللغة به په اولي سماع سره پوه شي چې هغه د تکليف نه ورکولو قسم خوړلی دی، لهذا چېرته چې علت (تکليف) موندل کيږي هلته به حکم هم موجود وي او چېرته چې علت نه موندل کيږي هلته به حکم نه موجوديږي، نو اوس که دده د مرګ نه پس يې ووهي؛ نو د عدم ايلام په بناء به حانث نه وي.

وكذا لو حلف الخ: ۵ **مثال:** په دې اصولو باندې چې په علت باندې حکم وجوداً هم دائر وي او عدماً هم، مونږ وايو چې که څوک قسم وکړي "لا اتكلم فلاناً" زه به د فلانې سره خبرې نه کوم،

اوس که هغه د فلاني سره تر مرګ وروسته خبري وکړي؛ نو هغه به حانث نه وي. په دې وجه چې عالم باوضاع اللغة به ددې کلام په اولي سماع سره پوه شي چې د هغه سره د افهام او تفهيم خبري کول نه غواړي؛ نو اوس که چېرته علت وموندل شي هلته به حکم هم دائر وي او چېرته چې دا علت نه موندل کېږي هلته به حکم هم دائر نه وي؛ نو اوس که د فلاني د مرګ نه پس هغه سره خبري وشي؛ نو عدم وجود د افهام او تفهيم په بناء به حانث نه وي

۴ **مثال**: په دې اصولو باندې چې په علت باندې حکم وجوداً هم دائر وي او عدماً هم، موږ ويلي چې که څوك قسم وکړي "لا آكل لحمًا" زه به غوښه نه خورم، اوس که هغه د کب يا د ملخ غوښه وخوري؛ نو حانث به نه وي او که د انسان يا د خنزير غوښه وخوري؛ نو حانث به وي. په دې وجه چې عالم باوضاع اللغة به په اولي سماع سره پوه شي چې د "لحم" نه دده مراد هغه شی دی چې د وينې نه پيدا وي، ګويا هغه وويل "لا آكل الدمويات" اوس چې چېرته علت وموندل شي هلته به حکم هم موجوديږي او چېرته چې علت نه موندل کېږي هلته به حکم هم نه موجوديږي؛ نو د کب (ماهي) او ملخ په خوړلو سره به حانث نه وي، په دې وجه چې ددوئ غتيدل په وينې سره نه کېږي، مګر د انسان او خنزير غوښه خوړلو سره به حانث شي، په دې وجه د دوی غوښه د وينې څخه پيدا کېږي

بحث المقتضٰى

وَأَمَّا الْمُقْتَضٰى فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّص لَا يَتَحَقَّق مَعْنَى النَّص
پاتې شو مقتضٰى نو مقتضٰى په نص باندې داسې زيادت دی چې د نص معنٰى ددې نه بغير نه متحقق
إِلَّا بِهِ كَأَنَّ النَّص اقْتَضَاهُ لِيَصِح فِي نَفسه مَعْنَاهُ مَثَلاً
کېږي ګويا چې نص ددې (د زيادت) تقاضا کړې ده، ددې لپاره چې دنص معنٰى د نص د ذات په اعتبار
فِي الشَّرعيَّات قَوله أَنْت طَالِق فَإِن هٰذَا نعت الْمَرْأَة
سره صحيح شي، په شرعي احکامو کې ددې مثال دا دی "انت طالق"، په دې وجه چې دا د طالقي
إِلَّا أَن النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُودٌ بطرِيق الِاقْتِضَاء.
ښځې صفت دی، مګر د صفت مصدر تقاضا کوي، بس ګويا چې مصدر د اقتضاء په طريقه موجود دی

واما المقتضى الخ: [۱] **فايده**: په اجمال کې مصنف رحمه الله اقتضاء النص وفرمايلو، اوس يې په تفصيل کې اما المقتضى وويلو، په ديکښې دې خبرې ته اشاره کوي چې اقتضاء النص کې اقتضاء مصدر مبني للمفعول دى، ددې معنى مقتضى النص ده.

اما المقتضى الخ: ته مصنف د اقتضاء النص تعريف کوي: (**اما المقتضى فهو زيادة على النص لايتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه**) يعني اقتضاء النص په نص باندې داسې زيادت دى چې د نص معنى ددې زياتي نه بغير درسته نه وي ګويا چې نص پخپله ددې زياتي تقاضا کوي، ددې لپاره چې ددې نص معنى د خپل ذات په اعتبار سره صحيح شي او هغه زياتى کوم چې مقدر منل کيږي هغه مقتضى دى.

---

(۱): **فايده**: د زيادت لپاره په عام طور درې لفظونه استعماليږي، مقدر، محذوف، مقتضى.
مقدر: هغه زيادت دى چې د کلام معنى لغةً يا عقلاً يا شرعًا صحيح نه وي، يعني د کلام معنى لغةً يا عقلاً يا شرعًا د درست کولو لپاره د زياتي مثال لکه ((لولا عليّ لهلك عمر)) دلته موجوده خبره به مقدر منلى شي، ددې لپاره چې د کلام معنى لغةً درسته شي او عقلاً د کلام معنى د درستولو لپاره د اثبات زيادة مثال: "واسئل القرية" دى چې دلته القرية نه مخکې د اهل لفظ مقدر او زيات شوى دى، ددې لپاره چې د کلام معنى عقلاً صحيح شي، په دې وجه چې د قريې نه سوال کول عقلاً غلط دى او شرعًا د کلام معنى صحيح کولو لپاره د اثبات زيادت مثال: "فتحرير رقبة" دى چې دلته رقبه نه مراد مطلق رقبه نه ده، بلکې مملوکه رقبه ده، په دې وجه چې تحرير وايي خپل مملوکه شى آزادول؛ نو مملوکه مقدر ومنل شو بيا به د آيت معنى شرعًا صحيح وي کنه نو صحيح به نه وي.
محذوف: هغه زيادت دى چې د کلام د معنى لغةً درست کولو لپاره ثابت شي، يعني ددې زياتي نه بغير د کلام معنى لغةً درسته نه وي، لکه: (لولا عليّ لهلك عمر) کې.
مقتضى: هغه زيادت دى چې بغير د کلام نه معنى عقلاً يا شرعًا درسته نه وي، يعني د کلام معنى عقلاً يا شرعًا صحيح کولو لپاره دا زيادت ثابت ومنل شي، لکه: "واسئل القرية" کې او "فتحرير رقبة" کې زيادت مقدر منل شوى دى.
فايده: د متقدمينو او قاضي ابو زيد په نزد درې واړه (مقدر، محذوف او مقتضى) کې څه فرق نشته، د متاخرينو په نزد په دې درې واړو کې فرق شته لکه چې پورته بيان شو، مګر ياد ساتئ چې مصنف رحمه الله د اقتضاء النص تعريف کې عقلاً يا شرعًا څه قيد نه دى لګولى، بلکې هغه يې عام ساتلى دى، نو هغوى د متقدمينو مذهب اختيار کړى دى، خواه هغه زياتى د کلام د معنى لغةً درست کولو لپاره مقدر منل شوى وي يا عقلاً صحيح کولو لپاره مقدر منل شوى وي يا شرعًا صحيح کولو لپاره مقدر منل شوى وي، هغه مقتضى هم دى او مقدر هم او محذوف هم، لهذا دا اعتراض کول چې د مقتضى تعريف محذوف او مقدر باندې صادق راځي، په دې وجه دا دخول د غير نه مانع نه دى غلط دى، ځکه چې مصنف رحمه الله او د متقدمينو په نزد په دې کې څه فرق نشته، لهذا صادق راتلو کې څه حرج نشته.

د اقتضاء النص وجه التسميه: كان النص نه مصنف رحمه الله د اقتضاء النص وجه تسميه بيانوي چې د هغې حاصل دا دی. نص چونكه ددې زياتي تقاضا كوي، ددې لپاره چې د نص خپله معنی صحيح شي؛ نو گويا نص مقتضي دی او هغه زياتي كوم چې مقدر منل كيږي مقتضی دی، په دې وجه دې زياتي ته مقتضی النص يا اقتضاء النص ويل كيږي او د زياتي نه چې كوم حكم ثابت وي هغه ثابت باقتضاء النص دی

اول مثال: په كتاب الله كې د اقتضاء النص مثال "تحرير رقبة" كې دې هغه داسې چې په دې كې رقبه اگر چې مطلق ده مگر اقتضاءً لفظ مملوكة مقدر دی، يعني تحرير رقبه نص پخپله ددې خبرې تقاضا كوي چې دلته لفظ مملوكه مقدر ومنل شي، ددې لپاره چې د تحرير خپله معنی صحيح شي، په دې وجه تحرير وايي يو غلام يا وينځه ازادول چې د يو كس په ملك كې وي، لكه په حديث كې دي چې "لاعتق فيما لايملكه ابن ادم" اوس تحرير رقبه مقتضی وگرځيدو او لفظ مملوكه مقتضی دی او لفظ مملوكه كې په زياتي سره چې كوم حكم ثابتيږي هغه ثابت باقتضاء النص دی

مثاله في الشرعيات الخ: **دويم مثال**: په احكام شرعيه وو كې اقتضاء النص مثال دا دی چې څوك خپلې ښځې ته ووايي چې "انت طالق" نو دلته مصدر طلاق په اقتضاء مقدر منلی شي، گويا چې هغه وويل "انت طالق طلاقًا" مصدر طلاق اقتضاءً مقدر په دې وجه ومنلو چې "طالق" اسم صفت دی او هر اسم صفت د فعل په شان د مصدري معنی تقاضا كوي، په دې وجه چې مصدر ددې ماخذ دی؛ نو چونكه طالق د ښځې صفت دی او دا ددې خبرې تقاضا كوي چې طلاق د مخكې نه په وجود كې راغلی دی او متكلم دې ته مخكې وجود وركړی دی بيا ښځه په دې سره متصفه شوه، په دې وجه دلته به مصدري معنی طلاق مقدر منل كيږي، نو "انت طالق" نص مقتضي شوه او طلاق مصدر مقتضی شو او د لفظ طلاق په زيادت سره چې كوم حكم ثابت شو هغه ثابت باقتضاء النص دی

وَإِذَا	قَالَ	أَعْتِقْ	عَبْدَكَ	عَنِّيْ	بِأَلْفِ	دِرْهَمٍ	
كله چې يو سړی (بل چا) ته ووايي چې ته زما له طرفه خپل غلام د زرو روپو په بدله كې آزاد كړه							
فَقَالَ	اعتقت	يَقَعُ	الْعِتْقُ	عَنِ	الْآمِرِ	فَيَجِبُ	عَلَيْهِ	الْأَلْفُ
او دويم ووايي چې ما آزاد كړو؛ نو دا آزادي به د آمر له طرفه وي او په ويونكي سړي به زر روپۍ							
وَلَوْ	كَانَ	الْآمِرُ	نَوَى	بِهِ	الْكَفَّارَةَ	يَقَعُ	عَمَّا
واجب وي او كه حكم كوونكي ددې په ويلو سره د كفارې نيت كړی وي؛ نو دا آزادي به د كفارې له							

نَوى	وَذٰلِكَ	لِأَنَّ	قَوْلَه

طرفه واجب وي او کوم حکم ورکونکي چي نیت کړی دی او دا ددي لپاره چي آمر بل ته دا ویلي چي

اعتقه عَنى بِأَلف دِرْهَم يَقْتَضِي معنى قَوْله بِعْهُ عنى بِأَلفِ

دی زما له طرفه آزاد کړه. دده ددي ویلو معنی تقاضا کوی چي دی په ما باندي د زرو روپو په بدله

ثُمَّ كن وَكيلِي بِالْإِعْتَاقِ فاعتقه عني فَيثبت البَيع

کي خرخ کړه، بیا ته زما له طرفه په آزادولو کي وکیل شه او دی زما له طرفه آزاد کړه! پس خرخول

بطَرِيق الِاقْتِضَاء فَيثبت الْقبُول كَذٰلِك لِأَنَّهُ ركن فِي بَاب البَيع

اقتضاء په طریقي سره ثابت شو، پس دا قبلول هم ثابت شو، په دي وجه قبلول په بیع کي رکن دی

وَلهٰذَا قَالَ أَبُو يُوسُف إِذَا قَالَ اَعْتِقْ

او په دي وجه امام ابویوسف رحمه الله فرمایلي دي چي کله څوك بل چاته، وو ایي چي ته زما له طرفه

عَبدَك عَني بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ اعتقت يَقع الْعتق عَن الآمِر

خپل غلام بغیر دڅه عوض نه آزاد کړه اودویم وو ایي چي ما آزاد کړو، نو دا آزادي به د آمر له طرفه وي

وَيكون هٰذَا مقتضيا للهبة وَالتَّوْكِيل وَلَا يحْتَاج فِيهِ إِلَى الْقَبْض

اودآمر آزادول دهبي اووکیل جوړېدو تقاضا کوي اودآمرله طرفه په آزادي کي دقبضي ضرورت نشته

لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَة الْقبُول فِي بَاب البَيع وَلكنَّا نقُول

په دي وجه قبضه کول په باب د بیع کي د قبول په شان دي، مګر موږ (د طرفینو له طرفه) وایو چي

الْقبُول ركن فِي بَاب البَيع فَإِذا أثبتنا البَيعَ اقْتِضَاءً أثبتنا الْقبُول

قبلول په بیع کي رکن دی، پس کله چي موږ بیعه اقتضاء ثابته کړه؛ نو موږ قبول هم د ضرورت

ضَرُورَةً بِخِلَاف الْقَبْض فِي بَاب الْهِبَة فَإِنَّهُ لَيْسَ بركن فِي الْهِبَة

په بناء ثابته کړه، په خلاف د باب د هبه کي د قبضه کولو چي په هبه کي قبضه کول رکن نه دی

لِيَكُونَ الحكم بِالْهِبَةِ بطَرِيق الِاقْتِضَاء حكماً بِالْقَبْضِ.

جي اقتضاء په طریقه د هبي حکم د قبضي حکم شي

وإذا قال اعتق عبدك الخ: مثال ثالث: په احکام شرعیه وو کي د اقتضاء النص یو بل مثال دا

دی چې یو سړی بل ته ووایي (اعتق عبدك عني بألف درهم) او بل سړی په جواب کې ووایي (اعتقت) نو دا عتق به د آمر له طرفه وي او په آمر باندې به زر روپۍ واجب وي او که آمر ددې عتق په ذریعه د څه کفارې د ادا کولو نیت وکړي؛ نو کفاره به ادا شي

دلیل: "ذلك لأن" سره د آمر له طرفه د عتق واقع کېدو دلیل بیانوي چې د هغې حاصل دا دی د آمر قول: (اعتق عبدك عني) د ملك تقاضا کوي او ملك د سبب ملك تقاضا کوي؛ نو امر بالف درهم ویلو سره یې سبب د ملك په بیعه متعین کړو. الغرض د امر دا قول (اعتق عبدك عني بألف درهم) د بیعې او توکیل تقاضا کوي ګویا چې امر ووېل (بع عني عبدك بألف درهم ثم كن وکیلي بالاعتاق فاعتقه عني) او دویم سړي په جواب کې ووېل (اعتقت) نو دا کلام هم د بیع او توکیل د قبلولو تقاضا کوي، ګویا هغه ووېل (بعته منك بألف درهم) مقتضي شو او بیع او توکیل مقتضی.

سوال: بیع هغه تر وخته پورې تام نه وي چې قبول نه وي شوی او دلته قبول نشته، لهذا بیع تام نه شوه، کله چې بیع تام نه شوه؛ نو امر هم ددې مالك نه شو. لهذا دا عتق د آمر له طرفه نه شو

جواب: قبول د بیع رکن دی او رکن د شي په شي کې داخل وي. کله چې بیع اقتضاءً ثابته شوه نو "ما یدخل فیه" هم اقتضاءً ثابت شوه، لهذا بیع تام ده او آمر ددې مالك دی. لهذا دا عتق د امر له طرفه دی.

ولهذا قال ابو یوسف الخ: مثال رابع په احکام شرعیه وو کې د اقتضاء النص یو بل مثال دا دی چې یو سړی بل سړي ته ووایي (اعتق عبدك عني بغیر شئ) او بل سړی ورته ووایي (اعتقت) امام ابو یوسف رحمه الله فرمایي چې دا عتق به د آمر له طرفه وي.

دلیل: ویکون هذا مقتضیاً نه د امر له طرفه د عتق واقع کېدو دلیل بیانوي، حاصل یې دا دی چې د آمر دا قول (اعتق عبدك عني) د ملك تقاضا کوي او ملك د سبب ملك تقاضا کوي؛ نو امر بغیر شيئ ویلو سره د هبې په طور د سبب ملك تعین کوي

الغرض د آمر دا قول: (اعتق عبدك عني بغیر شئ) د هبې او توکیل تقاضا کوي. ګویا آمر ووېل (هب عبدك لي ثم كن وکیلي بالاعتاق فاعتقه عني) نو دویم ورته ووېل (اعتقت) نو دا کلام هم د هبې او توکیل د قبلولو تقاضا کوي، ګویا هغه ووېل (وهبته لك بغیر شئ ثم صرت وکیلاً لك بالاعتاق فاعتقته منك) نو دا ټول کلام په اقتضاء النص سره ثابت شو

سوال: هبه بغیر د قبضې څخه نه تام کیږي، څنګه چې په حدیث کې دي (الهبة لاتتم الا بالقبض) هبه د قبضې نه بغیر نه تام کیږي او دلته قبضه نشته. لهذا هبه تام نه شوه. کله چې هبه تام نه شي؛ نو آمر هم ددې مالك نه ګرځي، لهذا دا عتق هم د آمر له طرفه نه شو

جواب: امام ابو یوسف ددې اعتراض جواب ورکوي فرمايي: چې په هبه کې د قبض حيثيت هغه دی چې په بيع کې د قبول حيثيت دی، يعنې څنګه چې د بيع په اقتضاء ثابتولو سره مايدخل فيه (قبول) هم اقتضاء ثابتيږي دغه رنګه کله چې هبه اقتضاء ثابته شوه: نو قبض هم اقتضاء ثابت شو، لهذا هبه تام ده، کله چې هبه تام وي نو آمر ددې مالك ګرځي او عتق هم د آمر له طرفه ګرځي

د امام ابو يوسف رحمه الله د دليل جواب: ولكنّا نقول نه مصنف رحمه الله د طرفينو له طرفه د امام ابو يوسف رحمه الله د دليل جواب ورکوي چې په هبه کې قبضه په بيع کې په قبلولو قياس کول غلط دی، په دې وجه چې قبول په بيع کې رکن دی او رکن د شي په شي کې داخل وي؛ نو کله چې شی (بيع) ثابته شوه: نو رکن شی چې (ما يدخل فيه يعنې قبول) هم ثابت شو، هر کله چې قبضه په هبه کې رکن نه دی بلکې شرط دی او شرط شی د شي نه خارج وي؛ نو کله چې شی (هبه) ثابته وي؛ نو شرط شی (قبض) به ثابت نه وي.

فائده: هبه قولي شی دی او قبض حسي فعل دی، که قبضه د هبې تابع ومنې؛ نو حسي فعل به د قولي شي تابع راشي چې جائز نه دی، په خلاف د بيع او قبول چې بيع هم قولي شی دی او قبول هم قولي شی دی، اوس که قبول د بيعې تابع ومنې؛ نو قولي شی د قولي تابع راځي او دا جائز دی.

وَحكم	الْمُقْتَضى	أَنه	يثبت	بطرِيق	الضَّرُورَة	فَيقدر	بِقدر الضَّرُورَة
د مقتضٰی حکم دا دی چې هغه د ضرورت په طريقه ثابتيږي، په دې وجه به قدر د ضرورت به مقدر							
وَلِهَذَا	قُلْنَا	إِذا	قَالَ	أَنْت	طَالِق		
منلی شي او ددې حکم د مقتضٰی له وجې مونږ وايو چې کله څوك (خپلې ښځې ته) انت طالق ووايي							
وَنوى	بِهِ	الثَّلَاث	لَا	يَصح	لِأَن	الطَّلَاق	
او دې ويلو سره د درې طلاقو نيت وکړي؛ نو د درې دا نيت کول به صحيح نه وي، ځکه چې طلاق							
يقدر	مَذْكُوراً	بطرِيق	الِاقْتِضَاء	فَيقدر	بِقدر	الضَّرُورَة	
د اقتضاء په طريقې سره مذکور منل کيږي، په دې وجه به طلاق د ضرورت په قدر مقدر منلی شي							
والضرورة	ترْتَفع	بِالْوَاحِدِ	فَيقدر	مَذْكُوراً	فِي	حق	الْوَاحِدِ
او ضرورت په يو طلاق سره پوره کيږي، پس دا طلاق به د يو طلاق په حق کې مذکور منلی شي							
وعَلى	هَذَا	يخرج	الحكم	فِي	قَوْله	إِن	أكلت
او مقتضٰی په قدر د ضرورت د مقدر منلو اصول چې کله ما وخوره (نو زما ښځې ته طلاق دی) حکم به							

وَنوي بِهِ طَعَاماً عَاماً دون طَعَامٍ لَا يَصح
ویستلی شي. هر کله چې ده د خپل قول سره د یو خاص خوراك نیت کړی وي. په دي وجه چې لفظ
لِأَنَّ الْأَكل يَقْتَضِي طَعَاماً فَكَانَ ذٰلِك ثَابِتاً بطرِيق الِاقْتِضَاء
د اکل د خوراك د څه شي تقاضا کوي. پس ماکول به د اقتضاء به طریقې سره ثابت وي. په دي وجه
بِقدرِ الضَّرُورَة والضرورة ترْتَفع بِالفرد الْمُطلق
به ماکول د ضرورت په قدر مقدر منلی شي او ضرورت د خوراك به په مطلق فرد سره پوره کیږي او په
وَلَا تَخْصِيصَ فِي الْفَرد الْمُطلق لِأَن التَّخْصِيص يعْتَمد الْعُمُوم وَلَو قَالَ بعد
مطلق فرد کې تخصیص نشته. په دي وجه چې تخصیص په عموم اعتماد کیږي او که چا د صحبت نه
الدُّخُول اعْتدي وَنوي بِهِ الطَّلَاق
پس (خپلي ښځي ته) وویل (اعتدي) چې ته عدت تېر کړه او په دي ویلو سره یې د طلاق نیت وي
فَيَقَعُ الطَّلَاقَ اقْتِضَاءً لِأَن الِاعْتِدَاد وجود الطَّلَاق فيقدر
نو اقتضاءً به طلاق واقع شي. په دي وجه چې عدت تېرول د طلاق د وجود تقاضا کوي. پس طلاق به
الطَّلَاق مَوْجُوداً ضَرُورَةً وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِع بِهِ رَجْعِياً
د ضرورت په بناء موجود منلی شي او ددي وجې 'اعتدي' سره واقع کیدونکی طلاق به رجعي وي.
لِأَن صفة الْبَيْنُونَة زَائِدَةٌ على قدر الضَّرُورَة فَلَا يثبت بطرِيق الِاقْتِضَاء
ځکه چې دبائنه کیدو صفت دضرورت دمقدار نه زیات دی. پس دبائن کیدو صفت به داقتضاء په طریقه
وَلَا يَقع إِلَّا وَاحِدٌ لما ذكرنَا
ثابت نه وي او په دي 'اعتدي' سره به یو طلاق (رجعي) واقع شي. ددي دلیل له وجې کوم چې مونږ ذکر کړی دی

وحکم المقتضي الخ: د اقتضاء النص حکم: مقتضی چونکه په طریقه د ضرورت او اقتضاء ثابتیږي، یعني د کلام د معنی د صحت د ضرورت له وجې به ثابتیږي او دا مسلمه اصول دي چې "الضرورة تتقدر بقدر الضرورة" لهذا مقتضی هم د ضرورت په قدر به ثابت وي. یعني دومره مقدار به منل کیږي په کوم سره چې د کلام معنی صحیح کیږي

ولهذا قلنا إذا قال: اول مثال چونکه مقتضی به په قدر د ضرورت ثابتیږي. په دي وجه مونږ وایو چې که څوك خپلي ښځي ته ووایي: "**انت طالق**" او په دي سره د دري طلاقو نیت وکړي.

نو دا نیت به صحیح نه وي، په دې وجه چې دلته طلاق په طریقه د اقتضاء ثابت دی، په دې وجه چې طلاق د ښځې صفت دی چې ددې خبرې تقاضا کوي چې طلاق د مخکې نه په وجود کې راغلی دی چې ښځه دې په دې سره متصف شي او دا ضرورت په یو طلاق پوره کیږي، لهذا یو طلاق به اقتضاءً ثابت وي، د دوه یا درې طلاقو نیت کول دا د ضرورت د مقدار نه زیات دی او د ضرورت د مقدار نه زیات اقتضاءً او ضرورةً نه ثابتیږي.

وعلی هذا یخرج الحکم: **دویم مثال**: په دې اصولو چې مقتضٰی په طریقه د ضرورت ثابتیږي او کوم شی چې په طریقه د ضرورت ثابت وي هغه په قدر د ضرورت ثابتیږي، مونږ وایو چې که څوك قسم وخوري "ان اکلت فعبدي حر یا ان اکلت فانت طالق" اوس که هغه د خاص خوراك نیت وکړي؛ نو دا نیت به یې صحیح نه وي، په دې وجه چې اکل تقاضا کوي د ماکول یعنې طعام، لهذا طعام به ضرورةً او اقتضاءً ثابت وي او کوم شی چې ضرورةً او اقتضاءً ثابت وي هغه په قدر د ضرورت وي او دا ضرورت د طعام فرد مطلق (یعنې فرد غیر معین) سره پوره کیږي او فرد مطلق کې تخصیص کول صحیح نه دی، په دې وجه چې تخصیص د عموم تقاضا کوي او په مقتضٰی کې عموم نشته، په دې وجه چې عموم د لفظ صفت دی او مقتضٰی د معنی صفت دی، الغرض چونکې دلته د تخصیص گنجائش نشته، لهذا اوس که حالف څه قسم خوراك وکړي؛ نو حانث به وي.

ولو قال بعد الدخول اعتدي؛

دریم مثال: په دې اصولو باندې چې مقتضٰی په طریقه د ضرورت ثابتیږي، په دې وجه په قدر د ضرورت به ثابت وي، مونږ وایو چې که څوك خپلې ښځې سره د صحبت کولو نه پس هغې ته (اعتدي) (عدت تیر کړه) ووایي او په دې سره د طلاقو نیت وکړي؛ نو دا نیت صحیح دی، په دې وجه چې (اعتدي) د طلاق تقاضا کوي، په دې وجه که په سابق کې طلاق ونه موندل شي؛ نو د اعتداد صحیح معنٰی نه جوړیږي؛ نو دلته به طلاق اقتضاءً مقدر منلی شي او که په "اعتدي" سره د طلاق بائن نیت وکړي؛ نو دا صحیح نه دی، په دې وجه چې دلته طلاق په طریقه د اقتضاء ثابتیږي او کوم شی چې په طریقه د اقتضاء ثابت وي هغه په قدر د ضرورت ثابتیږي او دا ضرورت په طلاق رجعي سره پوره کیږي، لهذا طلاق بائن مراد اخستل صحیح نه دي، دغه شان د درې طلاقو نیت کول هم صحیح نه دي، په دې وجه چې دلته په طریقه د اقتضاء ثابتیږي او کوم شی چې په طریقه د اقتضاء ثابت شي هغه په قدر د ضرورت ثابتیږي او دا ضرورت په یو طلاق سره پوره کیږي، لهذا اوس طلاق بائن مراد اخستل یا دوه یا درې طلاقه مراد اخستل دا مقدار د ضرورت نه زیات دي او د ضرورت د مقدار نه زیات په طریقې د اقتضاء سره نه ثابتیږي

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ

دا فصل د امر په بيان کې دی

اَلْأَمْرُ فِي اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ اِفْعَلْ وَفِي الشَّرْعِ تصرف إِلْزَامِ الْفِعْلِ على الْغَيْرِ
امر په لغت کې قائل وغيره ته د "افعل" ويل دی او په شريعت کې په بل باندې ديو فعل لازمولو ته وايي

د امر د تعریف نه مخکې دوه تمهیده وپیژنه!:

لومړی تمهید: امر او نهی دا دواړه د خاص قسمونه دي، مګر مصنف ﷫ هغه د خاص لاندې ذکر نه کړه بلکې مستقل يې د عظمت په بناء ذکر کړه، په دې وجه چې اکثره شرعي احکام د امر او نهی څخه ثابت دي، کچیرې دی لره یې دخاص لاندې ذکر کړې نو دهغې د عظمت طرفته اشاره نه کیږي.

دویم تمهید: امر یې په نهی باندې د دوه وجهو مقدم کړو

(۱) اوله وجه دا ده چې د امر نه مطلوب وجودي دی او د نهی نه مطلوب عدمي دی، وجودي د عدمي نه اشرف دی، په دې وجه امر یې په نهی باندې مقدم کړو

(۲) دویمه وجه دا ده چې د کائناتو ټول موجودات الله تعالی په خپل خطاب کن سره پیدا کړي چې ازلي دی او صیغه د امر ده، په دې وجه یې امر په نهی باندې مقدم کړو

هو قول القائل الخ: د امر لغوي تعریف "**الامر هو قول القائل لغیره افعل**" امر د وینکي قول دی چې بل ته په صیغې د "**افعل**" سره وشي.

د قیودو فوائد: (۱) قول: قول بمعنی مقول دی او جنس دی چې ټولو الفاظو ته شامل دی او ددې نه فعل (عمل) خارج شو. په دې وجه چې فعل امر نه دی؛ نو قول په منزله د جنس دی چې ټولو الفاظو ته شامل دی او فصل اول هم دی چې ددې نه فعل د امر کیدو نه خارج شو

(۲) القائل: القائل نه مراد مستعلي دی دا فصل ثاني دی، مطلب دا چې ويونکي خپل ځان د نورو نه لوی ګنړي او هغه ته افعل ووايي؛ نو امر به وي او که ويونکي نور خلک د خپل ځان سره برابر وګنړي او "افعل" ووايي؛ نو دا التماس او سفارش دی او که ويونکي خپل ځان د نورو نه کم ګنړي او "افعل" ووايي نو دعا سوال او درخواست دی. الغرض قائل په معنی د مستعلي ويلو سره التماس او سوال خارج شو.

لکه ولنحمل خطيکم. په دې سره امر لنفسه ووتو. **(۳) لغیره:** دا فصل ثالث دی،

(۴) افعل: دا فصل رابع دی، په دې سره نهی او امر غائب ووتلو.

فایده: د افعل نه مراد د امر هر هغه صیغه ده چې چاته د څه کار په ویلو باندې دلالت کوي، خواه د "اضرب" په وزن باندې وي، یا د "افتح، انصر، صرف وغیره" په اوزانو سره وي. "افعل" د تمثیل په طور ذکر شوی دی نه په طور د تعیین

د امر شرعي تعریف: "الامر هو تصرف الزام الفعل على الغير على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل" چې امر خپل ځان لوی ګڼلو سره په صیغه د افعل سره غیر باندې فعل لازمول دي

د قیودو فوائد: الزام الفعل: دا فصل اول دی، د دې نه نهي ووتو، په دې وجه چې په نهي کې الزام فعل نه وي، بلکې الزام د ترک فعل وي

علی الغیر: د دې نه نذر ووتو، په دې وجه په نذر کې الزام فعل علی الغیر نه وي، بلکې الزام فعل علی نفسه وي

فایده: د امر په تعریف شرعي کې د "على سبيل الاستعلاء" قید هم ملحوظ سائل کیږي، یعنې د فعل لازمولو والا خپل ځان د غیر نه لوی ګڼلو سره فعل لازم کړي

اعتراض: معترض اعتراض وکړو چې د امرتعریف شرعي د دخول غیر نه مانع نه دی، په دې وجه چې دا تعریف په "اوجبت عليك ان تفعل كذا" باندې صادق راځي، هر کله چې استاذ شاګرد ته ووایي په دې وجه چې په دې کې الزام فعلي علی الغیر موجود دی، حالانکه دا امر نه دی مګر تعریف صادق راغلو

جواب: د امر په تعریف شرعي کې یو بل قید هم ملحوظ دی او هغه دا چې "بصيغة افعل" دی یعنې الزام فعل علی الغیر هغه معتبر دی چې د صیغې د "افعل" په ذریعه وي، چونکه "اوجبت عليك ان تفعل كذا" کې الزام فعل علی الغیر خو شته، مګر په صیغه د "افعل" په ذریعه نه دی، په دې وجه د امر تعریف په دې صادق نه راځي

فایده: "على سبيل الاستعلاء او بصيغة إفعل" قید معنی شرعي کې په دې وجه ملحوظ دی چې دا دواړه قیدونه په معنی لغوي کې ملحوظ دي او معنی لغوي په معنی شرعي کې ملحوظ وي، لکه د صوم لغوي معنی منع کېدل دي، دا معنی په معنی شرعي کې هم ملحوظ ده، ځکه چې د صوم معنی شرعي په درې شیانو سره د صبح صادق نه واخله تر لمر پرېوتو پورې په نیت سره منع کېدل دي

وَذكر بعض الأئمة أَن المُرَاد بِالْأَمر يخْتَص بِهَذِهِ الصِّيغَة واستحال
بعضي امامانو ذكر کړي دي چي د امر مراد ددي صيغي افعل سره خاص دی او دا محال دي چي
أَن يكون مَعْنَاهُ إِن حَقِيقَة الْأَمر يخْتَص بِهَذِهِ الصِّيغَة
دبعضي امامانو ددي قول دامطلب وي چي د امر حقيقت ددي صيغي افعل سره خاص دی، به دي وجه
فَإِن الله تَعَالَى مُتَكَلم فِي الْأَزَل عندنَا وَكَلَامه
زمونږ اهل سنت والجماعت په نزد الله تعالی په ازل کي متکلم دی او د الله تعالی کلام په ازل کي،
أَمر وَنهي وإخبار واستخبار واستحال وجود هَذِه الصِّيغَة فِي الْأَزَل واستحال أَيْضاً
امر، نهي خبر او استفهام دی او د صيغي (افعل) موندل په ازل کي محال دي او دا هم محال دی چي
ان يكون مَعْنَاهُ أَن المُرَاد بِالْأَمر لِلْأَمرِ يخْتَص بِهَذِهِ الصِّيغَة فَإِن المُرَاد
ددي قول هم دا معنی وي چي د امر نه د آمر مراد ددي صيغي سره خاص وي، به دي وجه چي د امر نه
للشارع بِالْأَمر وجوب الْفِعْل على العَبْد وَهُوَ معنى الِابْتِلَاء عندنَا وَقد
د شارع مراد په بنده باندي د يو فعل واجب كول دي او همدا زمونږ په نزد د ابتلاء معنی ده، حالانکه
ثَبت الْوُجُوب بِدُونِ هَذِه الصِّيغَة أَلَيْسَ أَنه وَجب الْإِيمَان على
وجوب ددي صيغي (افعل) نه بغيرهم ثابت شوی دی، داسي نه چي ايمان راوړل په هغه باندي واجب دی
من لم تبلغه الدعْوَة بِدُونِ وُرُود السّمع قَالَ أَبُو حنيفَة
چاته چي (دايمان راوړو) دعوت هم نه وي رسيدلی، دنقلي دليل راتلو نه بغير امام ابوحنيفه رحمه الله
لَو لم يبْعَث الله تَعَالَى رَسُولا لوَجَبَ على الْعُقَلَاء
فرمايلي دي چي الله تعالی کوم رسول نه ليږلو؛ نو بيا به هم په عقل مندو د خپلو عقلونو په ذريعه
مَعْرفَته بعقولهم فَيحمل ذَلِك على أَن المُرَاد بِالْأَمر يخْتَص
د الله تعالی معرفت (پيژندګلو) واجب وه، پس دبعضي امامانو قول به په دي معنی محمول کولی شي،
بِهَذِهِ الصِّيغَة فِي حق العَبْد فِي الشرعيات حَتَّى لَا يكون
د بندګانو په حق کي مسائل شرعيه (فرعيه) کي د امر نه د آمر مراد ددي صيغي افعل سره خاص وي،
فعل الرَّسُول بِمَنْزِلَة قَوْله افعلوا
لهذا فعل د رسول الله صلی الله عليه وسلم به د هغوی د فرمان "افعلوا" په شان نه وي او ددي فعل

وَلَا	يلْزم	اعْتِقَاد	الْوُجُوب	بِهِ	والمتابعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم د وجوب اعتقاد سانل به لازم نه وي او سبوا ددې نه دي چې					
فِي افعاله	عَلَيْهِ	السَّلَام	إِنَّمَا	تجب	عِنْد الْمُوَاظبَة
د رسول الله صلى الله عليه وسلم د افعالو تابعداري كول (په دي فعل) هميشه والي كولو په وخت					
وانتفاء	دَلِيل	الِاخْتِصَاص.			
او ددي فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم سره خاص نه كيدو دليل موندلو په وخت واجب وي					

وذكر بعض الائمة الخ: علامه بزدوي او علامه سرخسي رحمهما الله په خپل كتاب كې يوه جمله ليكلې ده. "المراد بالامر يختص بهذه الصيغة" (يعني د امر مراد ددې صيغې سره خاص دى) او ددې په ضمن كې شراحو څو معاني ليكلي دي، مصنف په درې مطلبونو كې دوه رد كړي دي او د يو يې تصديق كړى دى.

اول مطلب: بعضې علماء فرمايي چې "المراد بالامر يختص بهذه الصيغة" مطلب "حقيقة الامر يختص بهذه الصيغة" دى، يعني حقيقت د امر ددې صيغې سره خاص دى او حقيقت د امر طلب د فعل دى، ګويا "المراد بالامر يختص بهذه الصيغة" مطلب دا شو چې طلب د فعل به ددې صيغې سره ثابت وي او ددې نه علاوه څه بلې صيغې سره طلب د فعل به ثابت نه وي.

واستحال الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې مطلب باطل دى او ددې دليل دا بيانوي چې څنګه د الله تعالى ذات قديم دى، دغه شان د الله تعالى صفات هم قديم دي او د الله په صفاتو كې يو صفت كلام هم دى او د الله تعالى كلام امر، نهي خبر او انشاء دى.

پس كه څوك وايي چې حقيقت د امر يعني طلب د فعل ددې صيغې سره خاص دى؛ نو ددې صيغې افعل ازلي او قديم كيدل به لازم شي او دا باطل دى، په دې وجه چې صيغه د امر يعني صيغه د "افعل" د اصواتو او حروفو نه مركب دى او اصوات او حروف حادث دي او كوم چې د حادث نه مركب وي هغه هم حادث وي، پس دا صيغه به هم حادث وي، لهذا دا وينا چې حقيقت د امر ددې صيغې سره خاص دى ددې نه يا خو به ددې صيغې قديم كيدل لازم راځي چې باطل دى يا د الله تعالى صفت كلام يعني د "امر" حادث كيدل به لازم راځي او دا هم باطل دى او مستلزم د باطل هم باطل وي، لهذا دا مطلب هم باطل دى.

دويم مطلب: بعضې علماء فرمايي چې "المراد بالامر يختص بهذه الصيغة" مطلب دى "المراد للأمر يختص بهذه الصيغة" يعني د امر نه د آمر چې كوم مراد دى هغه ددې صيغې سره

خاص دی او د امر نه د آمر مراد وجوب فعل علی العبد دی. گویا "المراد بالامر یختص بهذه الصیغة" مطلب دا شو چې "وجوب الفعل علی العبد" په ددې صیغې څخه ثابت وي، ددې نه علاوه د بلې صیغې څخه به ثابت نه وي او دې وجوب الفعل علی العبد نه زمونږ په نزد ابتلاء واپي

واستحال ایضًا الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې دا مذهب باطل دی، په دې وجه که څوک په داسې خای کې اوسیږي چېرته چې نبي نه وي او نه هم د نبي نائب وي. نو په دې سړي باندې د الله تعالی په وحدانیت ایمان راوړل واجب دي. څنګه چې امام ابوحنیفه رحمه الله وایي که الله تعالیٰ هیڅ نبي هم رالیږلی نه وی؛ نو بیا هم په خلکو د خپلو عقلونو په ذریعه د الله تعالی معرفت او د هغه په ذات ایمان راوړل واجب وو. حال دا چې ده ته د امنوا په ذریعه څه حکم نه دی رسیدلی، معلومه شوه چې وجوب د فعل علی العبد ددې صیغې سره خاص نه دی، بلکې ددې نه علاوه بلې یوې صیغې سره هم ثابتیدی شي. لهذا دا مطلب هم باطل دی

فیحمل ذلك الخ: دریم مطلب: بعضې علماء فرمايي چې د "المراد بالأمر یختص بهذه الصغیة" مطلب "الامر بالامر یختص بهذه الصیغة في حق العبد في الشرعیات" یعنې احکام شرعیه فرعیه د بنده په حق کې او د بنده په ذمه چې کوم وجوب ثابت دی هغه ددې صیغې سره خاص دی. مصنف رحمه الله ددې مطلب تائید سره فرمايي چې هذا صحیح دی

د قیودو فوائد: "في الشرعیات" د الشرعیات په قید سره مسائل اعتقادیه ووتل، په دې وجه چې په مسائل اعتقادیه کې د بنده په ذمه چې کوم وجوب ثابت دی هغه ددې صیغې سره خاص نه دی بلکې ددې نه علاوه هم ثابت دی. څنګه چې امام صاحب رحمه الله فرمايي: که الله تعالی کوم نبي یا د هغه نائب نه رالیږلو بیا هم د الله تعالی معرفت او په الله تعالی باندې ایمان راوړل به واجب وو یا څنګه چې ویل شوي دي چې که څوک په داسې خای کې اوسیږي چېرته چې نبي نه وي یا د هغه نائب هم نه وي، بیا هم په هغه باندې واجب دي چې هغه په الله تعالی باندې ایمان راوړي، الغرض معلومه شوه چې په احکام شرعیه فرعیه کې وجوب ددې صیغې سره خاص دی.

في حق العبد: د حق العبد په قید سره هغه وجوب خارج شو چې د الله تعالی له طرفه وي، په دې وجه چې د الله تعالی له طرفه کوم وجوب دی هغه ددې صیغې سره خاص نه دی، کنه لازم به شي چې الله تعالی ددې صیغې محتاج دی او دغه شان صیغه د "افعل" ازلي کیدل یا د الله تعالی د صفت کلام حادث کیدل به لازم راځي.

سوال: تاسو وفرمایل چې "المراد بالأمر یختص بهذه الصیغة في حق العبد في الشرعیات" دا مطلب صحیح دی او مونږ وایو چې مطلب هم باطل دی، په دې وجه چې په "احکام شرعیه فرعیه" کې

د بنده په ذمه کوم وجوب دی هغه د صیغه "افعل" نه علاوه نه ثابتیږي. لکه کتاب الله کي دي "کتب علیکم الصیام" "کتب علیکم القتال" اوس په دې کې وجوب صوم او وجوب قتال د بنده په حق کې د صیغه افعل نه علاوه سره ثابت دی. لهذا ستاسو مطلب باطل دی

جواب: دلته صیغه د "افعل" نه مراد امر دی بیا په امر کې تعمیم دی، خواه امر حقیقي وي یا امر حکمي وي. په دې دواړو مثالونو کې اګر چې امر حقیقي نشته مګر امر حکمي شته، لهذا څه اشکال نشته

حتی لایکون الخ: مونږ چې کله ووېل په مسائل شرعیه فرعیه کې د بنده په حق کې چې کوم وجوب ثابت دی هغه د دې صیغې "افعل" سره خاص دی بیا به د دې لازمي نتیجه دا وي چې فعل د رسول به د "افعل" په مرتبه کې نه وي، لهذا په دې سره وجوب نه ثابتیږي. همدا د امام اعظم او امام احمد مسلک دی.

د امام مالک مذهب دا دی چې فعل د رسول نه وجوب ثابتیږي.

د امام مالک رحمه الله دلیل: امام مالک ﷫ فرمایي چې په غزوه خندق کې د رسول الله ﷺ څخه څلور لمونځونه قضاء شوه؛ نو رسول الله ﷺ ټول لمونځونه پرلپسې ادا کړه، بیا یې ووېل "صلوا کما رأیتموني أصلي" تاسو هم داسې لمونځ وکړئ لکه زه چې مو په لمانځه کولو ولیدم. معلومه شوه چې د نبي کریم ﷺ په فعل سره وجوب ثابتیږي

د احنافو دلیل: یو ځل نبي کریم ﷺ نورو صحابه کرامو ته په جماعت سره لمونځ ادا کولو، د لمونځ په حالت کې یې خپلې موزې ووېستلې، صحابه کرامو چې نبي ﷺ ولیده؛ نو هغوی هم موزې ووېستلې، د لمونځ وروسته نبي ﷺ صحابه کرامو ته ووېل چې تاسو ولې موزې ووېستلې؟

صحابه کرامو ورته ووېل چې: موږ ستاسو تابعداري وکړه

بیا نبي ﷺ ورته ووېل: چې ماته خو جبرئیل امین راغی او وې ویل چې ستاسو په موزو باندې پلیتي ده؛ نو ځکه مې موزې لرې کړې

دد ېنه معلومیږي چې وجوب د رسول الله ﷺ د فعل څخه نه ثابتیږي

ددې وجې که وجوب د رسول الله ﷺ د فعل څخه ثابتېده نو رسول الله ﷺ به پرې نکیر نه کولو!

د امام مالک رحمه الله د دلیل جواب: د دوی په دلیل کې وجوب په فعل د رسول الله ﷺ سره ثابت نه دی بلکې په صیغه د "افعل" سره وجوب ثابت دی ځکه یې وفرمایل "صلوا کما رأیتموني أصلي". که وجوب د حضور ﷺ د فعل نه ثابتېده نو "صلوا کما الخ" ویلو ته ضرورت نه وو،

مگر د حضور ﷺ د فعل نه پس "صلوا كما الخ" قول کول ددې خبرې دليل دی چې د محض فعل نه وجوب نه ثابتيږي

قوله والمتابعة الخ: زمونږ په نزد د حضور ﷺ د افعالو تابعداري په دوه شرطونو سره واجب ده، يعني د حضور ﷺ د فعل نه وجوب په دوه شرطونو سره ثابتيږي

(١) اول شرط دا دی چې حضور ﷺ پرې مواظبت کړی وي. په دې لحاظ د مواظبت دوه قسمونه شو

(الف) **مواظبت مطلقه:** يعنې هغه مواظبت په کوم کې چې ترک هم راغلی وي

(ب) **مواظبت من غير ترک:** يعنې هغه مواظبت په کوم کې چې کله هم ترک نه وي شوی. لکه صلوة العيدين وغيره...

(٢) دويم شرط دا دی چې د حضور ﷺ سره ددې فعل خاص کېدو دلائل هم موجود نه وي. که چېرې دا دوه شرطونه د حضور ﷺ په فعل کې وموندل شي نو بيا خو دې فعل سره به وجوب على العبد ثابت وي، کنه نو نه به وي. لکه صلوة الضحى، صلوة التهجد وغيره چې په دې افعالو سره وجوب نه ثابتيږي

بحث تحقيق موجب الأمر

فَصْلٌ: اختلف النَّاس فِي الْأَمر الْمُطلق أَي الْمُجَرّد
خلکو په مطلق امر کې اختلاف کړی دی يعنې په دې کې يې اختلاف کړی چې مطلق امر په لزوم
عَن القرينة الدَّالَّة على اللُّزُوم وَعدم اللُّزُوم نَحْو قَوْله تَعَالَى:
او عدم لزوم باندې د دلالت کونکې قرينې څخه خالي وي، لکه څنګه چې د الله تعالى فرمان دی
{وَإِذا قرئ الْقُرْآن فَاسْتَمعُوا لَهُ وأنصتوا لَعَلَّكُمْ ترحمون}
او کله چې قرآن لوستل کېږي نو تاسو يې په توجه واورئ او خاموش اوسېږئ چې په تاسو رحم وشي
وَقَوله تَعَالَى {وَلَا تقربا هَذِه الشَّجَرَة فتكونا من الظَّالِمين}
او د الله تعالى فرمان: او تاسو دواړه دې وني ته نژدې مه ورځئ ورنه تاسو به په نقصان اوچتونکو
وَالصَّحِيح من الْمَذْهَب إِن مُوجبه الْوُجُوب إِلَّا إِذا قَامَ الدَّلِيل
کې راشئ) او صحيح مذهب دا دی چې د مطلق امر موجب (حکم) وجوب دی، مگر دا چې کله د وجوب
على خِلَافه لِأَن ترك الْأَمر مَعْصِيَة كَمَا أَن الائتمار
خلاف دليل قائم شي، په دې وجه د امر پرېښودل معصيت دی، لکه څنګه چې د امر په ځای کول

طَاعَة قَالَ الحَماسي : أَطَعت لآمريك

فرمان برداري ده. د حماسي شاعر ويلي اي محبوبه! ستا د خپل حکم کونکو اطاعت وکړو زما

بِصَرْمِ حبلي مُرِيهِم في أَحبتهم بِذَاكَ:

د محبت رسۍ دې ماته کړه نو هغوی نه د خپلو دوستانو په باره کې ددې (محبت ماتولو) حکم وکړه؛

فَإِن هم طَاوعوك فطَاوعيهم وَإِن عَاصوكِ فَاعصِي

پس که هغه ستا اطاعت وکړي؛ نو ته هم دهغوی اطاعت وکړه او که هغوی ستا نافرماني کوي؛ نو ته هم

من عصاكِ والعصيانُ فِيمَا يَرجِع إِلَى حَق الشَّرع سَبَبٌ للعقَابِ،

دهغوی نافرماني وکړه چې څوک ستا نافرماني کوي اوددې امر نافرماني کول سبب دعقاب اوعذاب دی

وتحقيقه أن لُزُومِ الائتمَار إِنَّمَا يَكون بِقَدر ولَايَة الآمِر عَلَى الْمُخَاطَب

او د امر مزید تحقیق دا دی چې د امر په ځای کول په مخاطب باندې د آمر د ولایت په قدر دی.

وَلِهٰذَا إِذَا وَجَّهتَ صِيغَةَ الْأَمر إِلَى مَنْ لَا يَلزَمه طَاعَتك أَصلا

په دې وجه کله چې ته د امر صيغه هغه سړي ته متوجې کړې په چا چې ستا اطاعت لازم نه دی؛

لَا يكون ذَلِك مُوجبا للائتمَار وَإِذَا وجهتها إِلَى من يلزمه طَاعَتك منَ العَبِيد

نو ددې امر تعمیل واجب نه دی او کله چې ته د امر صيغه خپلو غلامانو ته متوجې کړې په چا چې

لَزِمَه الائتمَار لَا مَحَالَة حَتَّى لَو تَرَكَه

ستا اطاعت لازم دی؛ نو د امر پوره کول یقیناً په ده باندې لازم دي تر دې چې که غلامان امر په خپل

اختيَاراً يَستَحقّ العقَابَ عرفاً وَشرعاً فَعلَى هٰذَا

اختيار پريږدي؛ نو هغه به دعرف اوشريعت په اعتبار سره د سزا مستحق وي. ددې دواړو مثالو په بناء

عَرَفْنَا أَنَّ لُزُومَ الائتمَارِ بِقَدْرِ وِلَايَة الْآمر إِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُول

مونږ وپيژندل چې دامر تعميل د آمر د ولايت په قدر وي، پس کله چې دا خبره ثابته شوه نو مونږ وايو

إِن لِلّٰه تَعَالَى مِلكاً كَامِلاً فِي كل جُزْءِ من أَجزَاءِ الْعَالَم وَلَه التَّصَرُّف

چې د الله تعالى ملك د ټول جهان په شيانو کې په هر هر شي کې کامل دی او هغه ته د تصرف حق

كَيفَ مَا شَاءَ وَأَرَادَ وَإِذَا ثَبَتَ أَن مَن لَهُ الْملك الْقَاصِر

حاصل دی، څنګه چې هغه غواړي او څنګه اراده چې وکړي او کله چې دا ثابته شوه چې د هغه په ملك

فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الائتمَارِ سَبَباً لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِي تَرْكِ أَمرِ
کي ناقص غلام دی د هغه د امر تعمیل نه کول د سزا سبب دی، نو ستا څه خیال دی د دې الله تعالی
مَنْ أَوجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَأَدَرَّ عَلَيْكَ شَآبِيبَ النِّعَمِ.
د امر په پرېښودو کې چې جا تا ته د عدم نه وجود ورکړو او په تا باندې يې د نعمتونو باران وکړو

د مطلق امر د موجب متعلق د اصوليينو اختلاف دی. مصنف رحمه الله په دې فصل کې مختار او صحيح مذهب بيانوي. مخکې له دې چې سونږ د مطلق امر د موجب په باره کې کلام وکړو. لومړی د مطلق امر معرفت ضروري دی

قوله الامر المطلق الخ: امر مطلق هغه دی چې په لزوم او عدم لزوم باندې د دلالت کونکې قرينې څخه خالي وي

لومړی مثال: په دې قول د الله تعالی کې ((وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون))" استمعوا له وأنصتوا" مطلق امر دی، په دې وجه چې دا د واړه د لزوم يا عدم لزوم باندې د دلالت کونکې قرينې څخه خالي دي، په دې وجه امام اعظم رحمه الله فرمايي چې په لمونځ کې امام کله قرائت کوي، نو په مقتدي واجب دي چې هغه خاموش شي او هغه تلاوت واوري

دويم مثال: ((ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)) کې "لاتقربا" په معنی د "اجتنبا" سره مطلق امر دی، په دې وجه چې دا په لزوم يا عدم لزوم باندې د دلالت کونکې قرينې څخه خالي دی. په دې وجه چې حضرت آدم او حوا عليهما السلام باندې د ونې نه لرې اوسيدل ضروري وو

د مطلق امر موجب: د امر په موجب کې د اصوليينو اختلاف دی. د بعضې علماوو[1] په نزد د امر مطلق موجب توقف دی، يعنې تر کله پورې چې د شريعت له جانبه څه وضاحت نه وي شوی او د وجوب يا د ندب څه قرينه نه وي موندل شوې تر هغه وخته پورې د مطلق امر په حکم کې توقف پکار دی

دليل: د هغوی دليل دا دی چې د امر د شلو[2] نه زياتې معانې دي. بعضې بالاتفاق حقيقي دي او بعضې بالاتفاق مجازي دي او د هرې معنی مرادې کېدو احتمال شته، نو د مجرد عن القرينې کېدو په بناء مونږ هيڅ يوه معنی نه شو متعين کولی، په دې وجه د دې موجب توقف

---

(۱): دا د امام شريح شافعي مذهب دی، دوی ته واقفيه ويل کيږي.

(۲): مثلاً ندب، ايجاب، توبيخ، تعجيز، ارشاد، تاديب، اباحت، امتنان، تسخير، اکرام، اهانت، تصوير، انذار او داسې نور...

دی، تردې چې د شریعت له جانبه څه وضاحت نه وي شوی تر هغو مورِ څه تعین نه شو کولی

دویم مذهب: بعضې علماء فرمایي چې د مطلق امر موجب استحباب دی.

دلیل: د هغوی دلیل دا دی چې د امر حقیقت طلب د فعل دی او طلب د فعل مطلب دا دی چې ددې فعل اجازت دی او هغه فعل حرام نه دی او ددې ادنی درجه د اباحت ده. ددې مذهب تائید د قرآن پاك ددې آیت ((وإذا حللتم فاصطادوا)) څخه کیږي چې بالاتفاق ښکار کول مباح دی واجب یا مستحب نه دی

مذهب رابع: د بعضې علماوو په نزد د امر مطلق موجب د وجوب او ندب په مینځ کې مشترك دی، بالاشتراك اللفظي [۱] او د بعضې په نزد مشترك دی بالاشتراك المعنوي، یعنې د امر وضع د طلب د فعل لپاره دی بیا طلب د فعل عام دی. خواه طلب د فعل علی سبیل الوجوب وي یا علی سبیل الاستحباب وي او د بعضو په نزد د مطلق امر موجب وجوب، استحباب او د اباحت درې واړو په مینځ کې مشترك دی بالاشتراك اللفظي. یعنې په درې واړو کې د هر یو لپاره موضوع دی او بعضې وایي چې د درې واړو په مینځ کې مشترك دی بالاشتراك المعنوي یعنې اصل کې خو وضع شوی دی د اذن لپاره او اذن عام دی خواه وجوباً وي یا ندباً یا اباحةً وي

صحیح مذهب: مصنف رحمه الله فرمایي چې صحیح [۲] مذهب دا دی چې د امر مطلق موجب وجوب دی مګر دا چې د وجوب په خلاف څه دلیل قائم شي

دلیل: 'لأن' سره د مصنف رحمه الله غرض د صحیح مذهب دلیل بیانوي، حاصل یې دا دی چې عرفاً او عادةً ترك د امر نه معصیت ویل شوی، څنګه چې تعمیل د امر ته اطاعت ویل کیږي. لکه څنګه چې حماسي شاعر ویلي دي

یو محبوب خپلې محبوبې ته وایي چې زما د محبت رسۍ پرېکولو کې تا د خپل حکم کونکو اطاعت وکړ، ته هم هغوی ته د هغوی د محبوبو په باره کې ددې حکم وکړه؛ پس که هغوی ستا حکم ومنې؛ نو ته هم د هغوی حکم ومنه او که هغوی ستا نافرماني کوي؛ نو ته هم د هغوی نافرماني وکړه؛ ددې رباعي آخري مصرع محل د استشهاد دی چې په دې کې په ترك د امر

(۱) اشتراك لفظي دا دی چې لفظ د متعددو مختلف الحقائق معانیو لپاره ابتداءً جدا جدا وضع شوی وي، لکه لفظ عین چې د سترګې، لمر او چشمې وغیره لپاره جدا جدا وضع شوی دی او اشتراك معنوي دا دی چې د یوې کلي معنی لپاره موضوع وي او ددې لاندې افراد ډېر وي، لکه د انسان یوه معنی کلي (حیوان ناطق) دی بیا ددې افراد ډېر دي.

(۲) او هـدا د جمهورو اصولیینو او احنافو مذهب دی.

باندې د معصیت اطلاق شوی دی او معصیت په ترك د واجب سره لازمیږي. نه دا چې په ترك د مستحب سره؛ نو په ترك د امر باندې د معصیت اطلاق کول ددې خبرې دلیل دی چې د مطلق امر موجب وجوب دی. بیا په دې خبره اتفاق دی چې هغه امر د کوم د پوره کولو حکم چې شریعت کړی دی ددې ترك سبب د عقاب دی. یعنې اوامر شرعیه وو کې عصیان او نافرمانی کول د عقاب سبب دی

څنګه چې الله تعالی فرمایي: ((ومن یعص الله ورسوله ویتعد حدوده یدخله ناراً خالداً فیها)) حالانکه دا خبره مسلمه ده چې عقاب خو په ترك واجب باندې وي، نه دا چې په ترك د مستحب باندې؛ نو د امر په تقاضا باندې عمل نه کول ددې دلیل دی چې د مطلق امر موجب وجوب دی

وتحقیقه الخ: دلته مصنف رحمه الله د ترك امر د معصیت او د ترك امر په سبب د عذاب تحقیق فرمایي:[1] او په یو بل عام فهم دلیل سره یې مدلل کوي د کوم حاصل چې دا دی چې مخاطب باندې لزوم ایتمار د امر د ولایت په قدر باندې وي، یعنې د امر چې په مخاطب باندې په څومره قدر د ولایت حق وي دومره قدر په مخاطب باندې د امر تعمیل ضروري دی. مثلاً کچیرې ته داسې سړي ته حکم وکړې چې تاته په هغه باندې ولایت حاصل نه وي او په هغه باندې ستا حکم منل لازم نه وي؛ نو یقیناً چې د امر منل به هم په هغه باندې لازم نه وي او کچیرې ته خپل یو غلام ته حکم وکړې؛ نو په هغه باندې به حکم منل لازم وي تردې چې که هغه په قصد سره امر ونه مني. نو عرفاً. عادةً او شرعاً هغه مستحق د سزا دی.

د پورتني دواړو مثالونو څخه معلومه شوه چې په مخاطب باندې د امر منل د امر د ولایت په قدر وي، اوس مونږ وایو چې الله تعالی ته د کائناتو په هر شي باندې کامل ملك او حقیقي ملك حاصل دی او هغه د کائناتو په هر هر جز، څنګه چې وغواړي تصرف کولی شي؛ نو کله چې د ناقص مالك امر پرېښودل او د هغه نافرماني کول عرفاً. عقلاً او شرعاً موجب د عقاب دی؛ نو د هغه ذات امر پوره کول به ولې ضروري نه وي او د هغه امر پرېښودل به ولې موجب د عقاب نه وي چا چې تاسو نه د عدم نه وجود درکړو او په تاسو باندې یې د خپلو نعمتونو باران وکړو؛ یقیناً د هغه امر پوره کول ډېر ضروري دي او د هغه امر پرېښودل سبب د عقاب دی، پس ددې نه معلومه شوه چې که په شریعت کې د الله تعالی یا د هغه د رسول ﷺ له طرفه څه مطلق امر وي؛ نو د هغې موجب به وجوب وي.

خلاصه دا چې د امر پرېښودل عادةً او عقلاً معصیت دی، (صغری) او عصیان سبب د عقاب وي، (کبری) پس ترك د امر سبب د عقاب دی، (نتیجه) او عقاب بالاتفاق په ترك د واجبو

(۱): یعنې عقلاً هم د امر پرېښودل د معصیت او عذاب سبب ګرځي.

باندې وي نه دا چې په ترك د مستحبو باندې. لهذا معلومه شوه چې د مطلق امر موجب وجوب دی

بحث فی أن الأمر لا يقتضی التكرار

فَصْلٌ اَلْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْقَالَ:

امر د څه فعل د تکرار تقاضا نه کوي. په دې وجه مونږ ويلې دي کچيرې چا ابل سړي ته، وويل چې

"طَلِّقْ إِمْرَأَتِيْ" فَطلقهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ تَزَوجهَا الْمُوكل

زما ښځې ته طلاق ورکړه، پس وکيل د هغه ښځې ته طلاق ورکړو بيا مؤکل د هغه ښځې سره (دوباره)

لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يطلقهَا بِالْأَمرِ الأول ثَانِيًا،

واده وکړو نو وکيل ته اجازه نشته چې د لومړي وکالت په بنياد د مؤکل ښځې ته دوباره طلاق ورکړي

وَلَوْ قَالَ زَوِجْنِي امْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تزويجاً مرّةً بعدَ أُخْرٰى

او چا (دويم کس) ته وويل چې د يوې ښځې سره زما واده وکړه نو دا وينا د يو ځل نه پس په دويم ځل

وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تزوج لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِك إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً

واده ته نه شامليږي او که يو مالك خپل غلام ته وويل چې ته واده وکړه نو دا اجازت به صرف يو ځل

لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيلِ الْاِخْتِصَارِ،

واده کولو ته شامل وي. په دې وجه چې دلته يو فعل دی چې هغه امر دی او امر د وجود تقاضا کوي.

فَإِنَّ قَوْلَهٗ إِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْله إِفْعَل فِعْلَ الضَّرْبِ وَالمختصَر مِنَ الْكَلَامِ وَالْمطول

د اختصار په طور "اضرب" په اصل کې دده دا قول دی "افعل فعل الضَّرب" مختصر او اوږد کلام په

سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسِ تصرفٍ مَعْلُومٍ وَحكم إِسْمِ الْجِنْسِ

حکم کې برابر وي. بيا د ضرب امر تصرف معلوم (يعني د ضرب معلوم) د جنس امر دی او د اسم جنس

أَنْ يَّتَنَاوَلَ الْأَدْنٰى عِنْدَ الْإِطْلَاق

حکم دا دی چې هغه د اطلاق په وخت د جنس ادنی فرد ته شامليږي او د اسم جنس د ټولو افرادو (هم)

وَيَحْتَمِلُ كل الْجِنْس وعَلٰى هٰذَا

احتمال لري او ددې اصولو په بنا، باندې چې اسم جنس عند الاطلاق ادنی ته شامليږي او د کل جنس

قُلْنَا إِذَا حلف لَا يشرب المَاء يَحْنَث بِشرب

احتمال لري، مونږ وېلي: كله چي څا قسم وخوړو چي هغه به اوبه نه څښي؛ نو قسم خوړونكى به د اوبو

أَدنى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوى بِهِ جَمِيعَ مياه الْعَالَم

ادنى قطرې څښلو سره هم حانث شي او كچېري حالف به دې قول سره د ټولې دنيا د ټولو اوبو د نه څښلو

صَحتْ نِيَّته وَلِهٰذَا قُلْنَا

نيت وكړي؛ نو د هغه نيت به صحيح وي، ځكه چي دا د كل جنس نيت دى، او د دې وجې نه مونږ وېلي

إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفسَك فَقَالَت:

دي چي كله څوك خپلې ښځې ته ووايي چي ته خپل ځان ته طلاق وركړه، ښځه به جواب كي ووايي

طلقت يَقع الْوَاحِدَة وَلَو نَوى الثَّلَاث صحت نِيَّته

ما ځان ته طلاق وركړو؛ نو يو طلاق واقع شو او كه هغه د درې طلاقو نيت كړى وي؛ نو د هغه نيت به

وَكَذَلِكَ لَو قَالَ لِلآخر طَلقهَا يتَنَاوَل

صحيح وي او دغه شان كه څوك بل سړي ته ووايي چي ته زما ښځي ته طلاق وركړه نو دا وېنا به

الْوَاحِدَة عِنْدَ الْإِطْلَاق وَلَو نَوى الثَّلَاث صَحتْ نِيَّته

د اطلاق په وخت كي يو طلاق ته شامله وي او كه هغه د درې طلاقو نيت كړى وي؛ نو د هغه نيت به

وَلَو نَوى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصحُ إِلَّا إِذَا كَانَتِ

صحيح وي او كه هغه د دوه طلاقو نيت كړى وي نو د هغه نيت به صحيح نه وي، مګر دا چي كله (د د،

المنكوحة أَمَةً فَإِن نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِي حَقِّهَا نِيَّةُ

منكوحه ښځه وينځه وي (نو د دوه نيت به صحيح وي)، په دې وجه چي د وينځې په حق كي د دوه نيت

بِكُل الْجِنْس وَلَو قَالَ لعَبْدِهِ تَزَوج يَقع عَلَى تزوج امْرَأَةٍ

د پوره جنس نيت دى او كه څوك خپل غلام ته ووايي چي ته واده وكړه؛ نو دا اجازت به د يوې ښځي

وَاحِدَةٍ وَلَو نَوى الثِّنْتَيْنِ صَحتْ نِيَّته

سره واده كولو ته شامل وي او كه آقا د دوه ښځو سره د واده نيت وكړي؛ نو د دوو نيت به صحيح وي،

لِأَنَّ ذَلِك كل الْجِنْس فِي حَق الْعَبْدِ.

په دې وجه د دوه وړدونو نيت به د غلام په حق كي پوره جنس دى

فصل الامر بالفعل آلخ: مصنف رحمه الله د امر د موجب او مقتضی د بیان نه فارغ شو نو پس دلته دا بیانوي چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي یا نه کوي؟

یعنې په امر سره چې کله یو ځل مامور به ادا شي؛ نو آیا په هم هغه امر سره دوباره د مامور به ادا کول واجبیږي یا نه؟ په دې کې د علماوو اختلاف دی

(۱) د ابو اسحٰق اسفرائني شافعي او عبدالقاهر بغدادي رحمهما الله مذهب دا دی چې امر بالفعل د تکرار موجب دی او د تکرار تقاضا کوي. مګر دا چې ددې د مانع لپاره کوم دلیل وي. (۲) د جمهورو شوافعو مذهب دا دی چې امر بالفعل موجب د تکرار نه دی مګر محتمل د تکرار دی (۱).

(۳) دریم مذهب دا دی چې امر بالفعل نه د تکرار تقاضا کوي او نه هم ددې احتمال لري. مګر کله چې امر بالفعل د څه شرط سره معلق وي یا د څه صفت سره مقید وي؛ نو هغه وخت کې هغه د تکرار تقاضا کوي. لکه څنګه چې دا ایت دی ((وان کنتم جنباً فاطهروا)) کې (امر بالتطهیر) د جنابت سره معلق دی؛ نو کله چې جنابت وموندل شو؛ نو امر بالفعل هم د تکرار تقاضا کوي او دغه شان ((الزانية والزاني فاجلدوا)) کې امر بالجلد د زنا په صفت سره معلق دی. پس کله چې د زنا صفت موجود شي؛ نو دا به هم د تکرار تقاضا کوي

(۴) څلورم مذهب چې راجح دی او د جمهورو احنافو همدا مذهب دی. مصنف رحمه الله وايي چې امر بالفعل نه د تکرار تقاضا کوي او نه ددې احتمال لري. یعنې نه موجب د تکرار دی او نه محتمل د تکرار دی. خواه مطلق امر وي. خواه کوم شرط سره مقید وي. خواه د صفت سره مقید وي.

ولهذا: دلته مصنف رحمه الله ددې اصل چې امر بالفعل د تکرار تقاضا نه کوي او نه ددې احتمال لري په دې باندې ځینې مسائل متفرع کوي.

لومړی مثال: که څوک بل کس خپل وکیل جوړ کړي او هغه ته ووايي (طلق إمراتي) (زما ښځې ته طلاق ورکړه) اوس هغه وکیل د هغه ښځې ته طلاق ورکړي بیا څه موده وروسته مؤکل دوباره د هغې ښځې سره نکاح وکړي؛ نو اوس وکیل ته دا اجازه نشته چې هغه د اول امر په بناء دوباره د هغه ښځې ته طلاق ورکړي. ځکه چې امر بالفعل د تکرار تقاضا نه کوي او نه ددې احتمال لري.

---

(۱) په موجب او محتمل کې توپیر دا دی چې موجب نیت ته هیڅ اړتیا نه لري او محتمل نیت یا قرینې ته اړتیا لري.

دويم مثال: يو سړي بل كس وكيل جوړ كړو او ورته يې وويل چې (زوجني إمرأة) زما سره د يوې ښځې واده وكړه، اوس هغه وكيل ته د يو ځل نكاح كولو اختيار دى او په دويم ځل د نكاح كولو اجازه نه لري، په دې وجه چې امر بالفعل د تكرار تقاضا نه كوي

دريم مثال: يو سړي خپل غلام ته وويل (تزوج) يعني نكاح وكړه اوس دا امر يو ځل نكاح كولو ته شامل دى، په دويم ځل نكاح كولو ته نه شامليږي، په دې وجه چې امر بالفعل د تكرار تقاضا نه كوي او نه د دې احتمال لري.

لان الامر بالفعل الخ: دلته مصنف رحمه الله د دې خبرې دليل بيانوي چې امر بالفعل د تكرار تقاضا نه كوي، د دليل حاصل دا دى چې امر على سبيل الاختصار د ايجاد فعل د طلب نوم دى او اختصار په يو ځل كې وي، ګويا امر يو ځل د مامور به د ادا كولو تقاضا كوي د تكرار تقاضا نه كوي.

فأن قوله اضرب الخ: دلته مصنف رحمه الله د دې خبرې دليل بيانوي چې امر على سبيل الاختصار د ايجاد فعل د طلب نوم دى چې حاصل يې دا دى. **اضربْ** دا مختصر دى د دې قول **(افعل فعل الضرب)** نه، لكه ضربَ چې مختصر دى د دې قول **(فَعَلَ فِعْلَ الضَّرْبِ فِي الزمان الماضي)** نه او تضرب دا مختصر دى د دې قول **(تفعل فعل الضرب في الزمان الحال والاستقبال)** څخه او دا هم مسلمه اصول دي چې مطوّل او مختصر كلام د حكم په اثبات كې او په افاده د معنى كې برابر وي، په دې وجه چې د اختصار نه مقصود تقليل د الفاظو وي نه دا چې تقليل د معاني، اثبات په حكم كې د برابرېدو مطلب دا دى چې د كومو معانيو فايده افعل فعل الضرب وركوي د هغې معانيو فايده اضرب هم وركوي، اوس كلام مطول افعل فعل الضرب كې موږ ګورو چې دا مصدر (الضرب) باندې مشتمل دى او مصدر فرد دى او فرد د تعدد احتمال نه لري، په دې وجه چې په فرد او عدد كې منافاة دى، ځكه چې فرد هغې ته وايي چې د افرادو څخه مركب نه وي او عدد هغه ته وايي چې د افرادو څخه مركب وي، اوس په فرد او عدد كې د تركيب او عدم تركيب تناقض دى، په تركيب او عدم تركيب كې منافاة دى او ښكاره ده چې يو شى د خپل منافي احتمال نه لري، په دې وجه فرد د عدد احتمال نه لري او مصدر هم فرد دى لهذا مصدر هم د تعدد احتمال نه لري او عدد او تكرار يو شى دى، ګويا چې مصدر د تكرار احتمال نه لري، پس كله چې كلام مطوّل **(افعل فعل الضرب)** د تكرار احتمال نه لري، نو اضرب چې د افعل فعل الضرب مختصر شوى دى يعني په مصدر باندې مشتمل دى نو لامحاله دا هم د تكرار احتمال نه لري، پس كله چې امر بالفعل د تكرار احتمال نه لري نو د تكرار تقاضا به څنګه وكړي

قوله ثم الامر بالضرب امرٌ بجنس تصرف معلوم الخ: دلته مصنف ﷺ دا بیانوي چې امر بالضرب دا د تصرف معلوم (ضرب) د جنس امر دی یعنې د اضرب په ذریعه د جنس ضرب حکم کوي او د اسم جنس حکم دا دی چې د عدم نیت او عدم قرینې په صورت کې ادنی جنس یعنې په یو فرد باندې دلالت کوي، البته کل جنس یعنې د ټولو افرادو د مجموعې احتمال لري، بالفاظ دیگر که د متکلم څه نیت نه وي؛ نو اسم جنس عند الاطلاق په فرد حقیقي باندې دلالت کوي، یعنې په یو فرد باندې دلالت کوي او که متکلم کل جنس یعنې د ټولو افرادو د مجموعې نیت وکړي؛ نو اسم جنس عندالنیة به په کل جنس باندې دلالت کوي، یعنې د ټولو افرادو په مجموعه به دلالت کوي، په دې وجه چې د ټولو افرادو مجموعه حکما فرد دی او د ټولو افرادو په مجموعه کې تعدد نه وي، مګر اسم جنس مابین الادنی والکل به په هیڅ یو فرد دلالت نه کوي، په دې وجه چې مابین الادنی والکل عدد محض دی او په دې کې به د عدد او تکرار مونډل لازم راځي، حالانکه اسم جنس اسم فرد دی، صیغه د جمع نه ده اسم فرد عدد او د تکرار احتمال نه لري

وعلی هذا قلنا الخ: په دې اصل باندې چې اسم جنس عند الاطلاق په فرد حقیقي باندې او عندالنیة په فرد حکمي باندې دلالت کوي. مونږ وایو چې څوک قسم وخوري (لا اشرب ماءً) چې زه به اوبه نه څښم او که د حالف څه نیت نه وي؛ نو د ادنی یعنې یو فرد "ماء" او جنس "ماء" یوې قطرې ته به شامل وي، ځکه چې د اوبو ادنی یوه قطره فرد حقیقي دی چې بغیر د نیت نه ثابتیږي. لهذا اوس که چیرې دی یوه قطره اوبه هم وڅښي؛ نو حانث به شي او که هغه د ټولې دنیا د اوبو نیت وکړي نو دا نیت به یې هم صحیح وي، ځکه چې دا د ماء فرد حکمي دی چې عند النیة ثابتیږي. اوس که لږې اوبه وڅښي نو حانث به نه وي. په دې وجه چې د ټولې دنیا اوبه څښل محال دی

ولهذا قلنا الخ: په دې اصل باندې چې اسم جنس عند الاطلاق په فرد حقیقي او عندالنیة په فرد حکمي باندې دلالت کوي، مونږ وایو چې څوک خپلې ښځې ته ووایي (طلقي نفسك) چې ته خپل ځان ته طلاق ورکړه؛ پس ښځې وویل ما ځانته طلاق ورکړو، اوس که خاوند څه نیت نه وي کړی؛ نو یو طلاق به واقع شي، په دې وجه چې جنس عند الاطلاق په فرد حقیقي باندې دلالت کوي او فرد حقیقي یو طلاق دی او که خاوند د درې طلاقو نیت کړی وي؛ نو دا نیت هم صحیح دی، په دې وجه چې عندالنیة اسم جنس فرد حکمي یعنې کل جنس باندې هم دلالت کوي او هغه درې طلاقه دي او که هغه د دوه طلاقو نیت وکړي؛ نو دا نیت یې صحیح نه دی، په دې وجه چې دوه طلاقه د حرې (آزادې) په حق کې نه فرد حقیقي دی او نه هم کل جنس (فرد حکمي) دی، هو که چیرې منکوحه وینځه وي؛ نو د دوه نیت کول به صحیح وي، په دې وجه

چې دوه طلاقه د ويښځې په حق کې کل جنس دی او اسم جنس د کل جنس هم احتمال لري. په دې وجه د دوه نيت کول به صحيح وي

قوله ولو قال لعبده الخ: په دې اصل باندې چې اسم جنس عند الاطلاق په فرد حقيقي باندې دلالت کوي او عند النية په فرد حکمي باندې دلالت کوي، موږ وايو کچيرې مولی خپل غلام ته ووايي (تزوج) نو دا به د يوې ښځې سره نکاح ته شامل وي، په شرط ددې چې آقا څه نيت نه وي کړی، ځکه چې دا د جنس ادنی فرد دی چې بغير د نيت نه ثابتيږي، که چيرې هغه د دوه نيت وکړي نو دا نيت به يې هم صحيح وي، ځکه چې د دوه ښځو سره نکاح کول د غلام په حق کې فرد حکمي او کل جنس دی او د فرد حکمي نيت کول صحيح دی

بحث تکرار العبادات بتکرار اسبابها

وَلَا يَتَأَتّٰى عَلٰى هٰذَا فصل تكرار الْعِبَادَات

په دې اصل چې (الامر بالفعل لايقتضي التکرار) باندې د عباداتو د تکرار اعتراض به نه راځي.

فَإِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يثبت بِالْأَمْرِ بل بتكرار أَسْبَابِهَا

په دې وجه چې د عباداتو د تکرار امر ثابت نه شو، بلکې ددې اسبابو د تکرار نه ثابت شوی دی

أَلَّتِي يثبت بِهَا الْوُجُوْب وَالْأَمر لطلب أَدَاء مَا وَجب فِي الذِّمَّة

په کومو اسبابو سره چې نفس وجوب ثابتيږي او امر ددې عبادت د ادا کولو د طلب لپاره دی چې

بِسَبَب سَابِق لَا لإِثْبَات أصل الْوُجُوب

د سبب سابق له وجې د بنده په ذمه واجب شوی دی (امر) د نفس وجوب د ثابتولو لپاره نه دی او دا

وَهٰذَا بِمَنْزِلَة قَوْل الرجل أَدِّ ثمن الْمَبِيع و

(امر د وجوب د ادا د طلب لپاره کيدل) د سړي دا قول (اَدِّثمن المبيع) د مبيعې ثمن ادا کړه او دا قول

أَدِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَة فَإِذَا وَجَبت الْعِبَادَة بِسَبَبِهَا

چې د ښځې خرچې ادا کړه، په شان دی، پس کله چې عبادت د خپل سبب له وجې واجب کيږي، نو بيا

فتوجه الْأَمر لأَدَاء مَا وَجب مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ

امر ددې عبادت د ادا کولو لپاره متوجې کيږي چې کوم عبادت د بنده په ذمه واجب شوی دی بيا چې

الْأَمر لما كَانَ يتَنَاوَل الْجِنْس يتَنَاوَل الْجِنْس مَا وَجَبَ عَلَيْهِ

کله امر جنس ته شامليږي، نو هغه امر د عبادت ټول هغه جنس ته چې د بنده په ذمه واجب شوی دی

وَمِثَالُه مَا يُقَال إِن الْوَاجِب فِي وَقت الظُّهر
شامل دی، ددې مثال هغه دی چې ویل شوي دي په تحقیق سره د ماسپښین په وخت واجب
هُوَ الظُّهر فَتوجه الْأَمر لِأَدَاء ذَلِك الْوَاجِب ثُمَّ إِذا تكَرر الْوَقْت
د ماسپښین لمونځ دی بیا امر ددې (ماسپښین) واجب ادا کولو لپاره متوجې کیږي بیا چې کله وخت
تكَرر الْوَاجِب فَيَتَنَاوَل الْأَمر ذَلِك الْوَاجِب الآخر ضَرُورَة
مکرر وي نو واجب به هم مکرر وي، بس هغه امر به دې دویم واجب ته شامل وي، ځکه چې هغه امر
تَنَاوله كل الْجِنْس الْوَاجِب عَلَيْهِ صوماً كَانَ أَو
په بنده باندې د واجبېدونکې عبادت ټول جنس ته شامل دی، خواه هغه عبادت د روژې وي یا
صَلَاة فَكَانَ تكْرَار الْعِبَادَة المتكررة بِهَذَا الطَّرِيق لَا
د لمونځ وي، بس د متکرر کېدو والا عبادت تکرار د شمول جنس ددې طریقې له وجې دی نه دا
بطرِيق أَن الْأَمر يَقْتَضِي التّكْرَار.
چې ددې طریقې له وجې چې امر د تکرار تقاضا کوي

ولايتاق الخ: په دې عبارت سره د مصنف مقصود د یو سوال جواب ورکول دي

سوال: ستاسو دا وینا چې امر د تکرار تقاضا نه کوي دا بالکل غلط دی، په دې وجه چې "اقیموا الصلوٰة" امر دی او ددې په وجه روزانه پنځه او په ژوند کې په زرګونو لمونځونه واجبیږي، دغه شان "اتوا الزکوٰة" امر دی، ددې په وجه هم هر کال زکوٰة واجبیږي او دغه شان "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" هم امر دی، ددې امر په وجه هر کال دیرش ورځې روژې فرض شوي دي؛ نو معلومه شوه چې د عباداتو او امر علی سبیل التکرار عبادات واجبوي، لهذا معلومه شوه چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي، ځکه چې که د تکرار تقاضا یې نه کول؛ نو عبادات به نه متکرر کېدل.

جواب: په جواب د پوهېدو نه مخکې د تمهید په طور یوه خبره ذهن کړئ؛ هغه دا چې زمونږ د مشائخو په نزد مختار مذهب دا دی چې نفس وجوب او وجوب اداء دا دوه جدا جدا شیان دي، په دې وجه چې نفس وجوب دا د اسبابو څخه ثابتیږي او وجوب اداء د خطاب نه ثابتیږي، یعني وجوب اداء ددې څخه ثابتیږي چې د سبب متحقق کېدو نه پس متوجې کیږي، اوس د جواب حاصل دا دی چې د عباداتو نفس وجوب چونکه د اسبابو څخه ثابتیږي

او د لمونځ اسباب پنځه وختونه دي، د روژې وجوب سبب شهود د میاشت د رمضان دی او د زکوة وجوب سبب د پوره کال تیریدل او د نصاب پوره کیدل دي؛ نو چونکه دا اسباب متکرر کیږي، په دې وجه د عباداتو وجوب هم متکرر کیږي؛ نو د وجوب عباداتو تکرار د اسبابو د تکرار په بناء باندې نه دا چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي. په دې وجه خو حج مکرر نه وي، ځکه چې دده سبب بیت الله دی او بیت الله مکرر نه وي، په دې وجه حج هم مکرر نه وي، کچیرې امر بالفعل د تکرار تقاضا نه کوي؛ نو بیا د وجوب حج مکرر کیدل هم پکار دي؛ نو وجوب حج مکرر نه کیدل دده خبرې صریحي دلیل دی چې د عباداتو وجوب د تکرار په بناء دی، په دې بناء باندې نه چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي

قوله والامر لطلب اداء الخ:دلته مصنف رحمه الله د یو مقدر سوال جواب وايي

سوال: کله چې د عباداتو وجوب د اسبابو څخه ثابتیږي نو بیا د امر څه فایده ده؟

جواب: د سبب سابق په بناء باندې چې کوم شی په ذمه واجب شوی وي امر دده شي د ادا کولو د مطالبې لپاره راځي. دا داسې دی لکه ثمن چې د مبیع په نفس وجوب د عقد بیع سره لازمیږي مگر دده د ادا کولو وجوب (اد ثمن المبیع) په امر سره واجبیږي. همغه راز دده د ادا کولو وجوب د قاضي په دې وینا (اد نفقة الزوجة) په دې الفاظو سره وي

ثم الامر الخ:دلته د مصنف رحمه الله مقصد د یو مقدر سوال جواب ورکول دي.

سوال: ستاسو د تقریر حاصل دا شو چې د اسبابو د تکرار په بناء د نفس وجوب تکرار ثابتیږي؛ نو مسئله بیا هم هغسې پاتې شوه چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي

جواب: د جواب **حاصل** دا دی چې د امر په ذریعه د کوم فعل حکم وشي هغه امر دده فعل د مامور به جنس ته شامل دی او جنس تاسو پېژندلی دی چې هغه عند الاطلاق ادنی جنس یعنې فرد حقیقي ته شامل دی. مگر کل جنس یعنې د فرد حکمي احتمال هم لري. اوس د "اقم الصلوة لدلوك الشمس" مطلب به دا وي چې ټول هغه لمونځونه چې د ماسپښین په وخت کې په تا باندې واجب دي د "دلوك شمس" په وخت هغه ادا کړه؛ اوس د وجوب ادا چې کوم تکرار راځي دا د شمول جنس په بناء باندې کیږي، په دې بناء باندې نه چې امر د تکرار تقاضا کوي، دده مثال داسې وگڼه چې ماسپښین لمونځ د ماسپښین په وخت واجبیږي او د ماسپښین وخت د ماسپښین د لمونځ د وجوب سبب دی؛ نو کله چې د ماسپښین وخت د متحقق کیدو نه پس د ماسپښین لمونځ په ذمه واجب شي بیا امر دده واجب شوي شي د ادا کولو د مطالبې لپاره متوجې کیږي بیا په بله ورځ چې کله د ماسپښین لمونځ مکرر شي؛ نو هغه نفس وجوب هم مکرر کیږي او د ماسپښین لمونځ دوباره په ذمه واجب کیږي او بیا هغه امر د

شمول جنس په بناء باندې ددې ماسپښين د لمونځ د ادا کولو مطالبه کوي. پس د هغې بلې ورځې امر د نن ماسپښين لمونځ بلکې د ټول ژوند د ماسپښين لمونځونه په دې بناء باندې شامل نه دې چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي بلکې په دې وجه شامل دې چې د ټول ژوند د ماسپښين لمونځونو د جنس مامور به فرد حکمي دی او د جنس فرد حکمي احتمال لري او د نيت په لفظ سره د محتمل ثبوت راځي. لهذا په يو امر سره د ټول ژوند د لمونځونو ادا کولو په بناء باندې واجب کيږي چې امر د مامور به ټول جنس ته شامل دی. په دې بناء نه چې امر بالفعل د تکرار تقاضا کوي

بحث المأموربه نوعان

فَصْلٌ المَأْمُور بِهِ نوعَانِ مُطلق عَن الْوَقْت ومقيد مُطلق به، وَحكم الْمُطلق

مامور به په دوه قسمه دی (۱) مطلق عن الوقت او مقيد بالوقت (۲) د مطلق عن الوقت حکم دا دی

أَن يكون الْأَدَاء وَاجِباً على التَّرَاخِي بِشَرْط أَن لَا يفوتهُ فِي الْعُمر

چې ددې ادا کول على سبيل التراخي واجب دی. په شرط ددې چې ددې سړي نه په ټول عمر کې فوت

وعَلى هٰذَا قَالَ مُحَمَّد فِي الجَامِع

(باتې) نه شي او (د مطلق عن الوقت) ددې حکم په بناء امام محمد رحمه الله عليه جامع کبير کې ويلي دي

لَو نذر أَن يعْتَكف شهرا لَهُ

چې که څوک نذر ومني چې هغه د يوې مياشتې اعتکاف وکړي؛ نو د هغه لپاره جائز دی چې د کومې

أَن يعْتَكف أَي شهر شَاءَ وَلَو نذر أَن يَصُوم شهرا

مياشتې اعتکاف غواړي ودې کړي او که څوک نذر ومني چې هغه به د يوې مياشتې روژې نيسي؛

لَهُ أَن يَصُوم أَي شهر شَاءَ وَفِي الزَّكَاة وَصدقَة الْفطر

نو د هغه لپاره جائز دی چې هغه د کومې مياشتې روژې غواړي ودې ونيسي. په زکوة، صدقه فطر

وَالْعشرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُومُ أَنه لَا يَصير بِالتَّأْخِيرِ مفرطاً فَإِنَّهُ

او عشر کې معلوم مذهب دا دی چې سړی به د سستي له وجې کوتاهي نه کوي. په دې وجه که چيرې

لَو هَلَكَ النّصاب سقط الْوَاجِب وَالْحَانِث إِذَا ذَهَبَ مَالَه

د زکوة نصاب هلاک شي؛ نو د زکوة وجوب به ساقط شي او (په دې وجه) چې د قسم کوونکي مال کله

وَصَارَ فَقِيرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ وعَلى هٰذَا

ختم شي او هغه فقیر شي، نو هغه به د روژې کفاره اداکوي او د مطلق عن الوقت، ددې اصل په بناء باندې

لَا يجب قَضَاءِ الصلوة فِي الْأَوْقَات الْمَكْرُوهَة لِأَنَّهُ لما وَجب مُطلقًا

د لمونځونو قضاء په اوقات مکروهه کې جائز نه ده، په دې وجه کله چې قضاء مطلق واجبیږي نو هغه

وَجب كَامِلاً فَلَا يخرج عَن الْعهْدَة بأَدَاء النَّاقِص

به په کامل طور سره واجبیږي، د هغه سرې په ناقصې ادایګی سره د فرض د ذمه دارۍ نه غاړه

فَيجوز الْعَصْر عِنْد الاحمرَار أَدَاءً وَلَا يجوز

نه خلاصیږي، لهذا د مازیګر وختې لمونځ به د لمر د سرخې په وخت ادا کول جائز وي او قضاء به

قَضَاءً وَعَن الْكَرْخِي رحمه الله أَن مُوجَبَ الْأَمر الْمُطلق الْوُجُوب على الْفَوْر

جائز نه وي او امام کرخي رحمه الله نه نقل دي چې د مطلق امر موجب فوري وجوب دی

وَالْخلاف مَعَه فِي الْوُجُوب وَلَا خلَاف فِي

او امام کرخي رحمه الله سره د جمهورو اختلاف صرف په فوري وجوب کې دی او په دې کې

أَن الْمسَارعَة إِلَى الائتمار مَنْدُوبٌ إِلَيْهَا.

څه اختلاف نشته چې د امر په پوره کېدو چالاکي کول مستحب دی

په دې فصل کې مصنف رحمه الله د مامور به اقسام بیانوي فرمایي چې د وخت په اعتبار سره مامور به په دوه قسمه ده: (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت.

مطلق عن الوقت: هغه مامور به ده چې د شریعت له جانبه ددې د ادا لپاره څه مقرر وخت نه وي یعنې د مامور به ادا کول د څه وخت سره داسې مقید نه وي چې کله هغه وخت وځي نو د مامور به ادا هم ورسره فوت شي او قضاء ورته وویل شي بلکې مامور به چې کله هم ادا شي؛ نو هغې ته ادا ویل کیږي، قضاء ورته نه ویل کیږي. لکه زکوة، عشر، صدقه فطر، نذر مطلق، کفارې، حج او داسې نور...

مقید بالوقت: هغه مامور به دی چې د شریعت له جانبه ددې د ادا کولو لپاره څه خاص وخت مقرر وي، یعنې مامور به د څه وخت سره داسې مقید وي چې کله هغه وخت وځي؛ نو مامور به اداء فوت شي بیا قضاء ورته ویل کیږي، یعنې مامور به په خپل وخت کې ادا کولو ته اداء ویل کیږي او د وخت نه پس ادا کولو ته قضاء ویل کیږي

د ماموربه مطلق عن الوقت حکم: د جمهورو احنافو په نزد ماموربه مطلق عن الوقت حکم دا دی چې په دې کې ادا علی سبیل التراخي واجبيږي، علی سبیل الفور نه واجبيږي، یعني مکلّف ددې په ادا کولو کې د تاخیر په وجه نه گنهگاریږي. مگر شرط دا دی چې په ټول ژوند کې فوت نه شي او که انسان یې په ټول ژوند کې ادا نکړي نو بیا به گنهگار وي. د فرض د پرېښودو له وجې نه ددې وجې چې ده تاخیر کړی دی. البته ماموربه مطلق عن الوقت علی سبیل الفور ادا کول د احنافو په نزد هم مندوب او مستحب دی.

د امام کرخي رحمه الله په نزد د ماموربه مطلق عن الوقت حکم دا دی چې ددې ادا کول علی الفور واجب دی، په دې کې د تاخیر له وجې گنهگاريږي. مگر که په ټول ژوند کې یې ادا کړه نو د تاخیر گناه به هم ختمه شي. گویا زمونږ اختلاف د امام کرخي سره صرف په دې کې دی چې زمونږ په نزد ادا کول علی سبیل التراخي واجب دی او د هغه په نزد علی سبیل الفور واجب دی، په دې خبره کې اتفاق دی چې په تعمیل د امر کې چالاکي کول مستحب دي.

وعلی هذا قال محمد الخ: دلته مصنف رحمه الله په پورتني اصل سره چې ماموربه مطلق عن الوقت اداکول علی سبیل التراخي واجبیږي په دې باندې څو مسئلې متفرع کوي.

لو نذر أن یعتکف الخ: ۱ مسئله: په دې اصل باندې چې د ماموربه مطلق عن الوقت ادا کول علی سبیل التراخي واجب دی. امام محمد رحمه الله فرمایلي چې یو سړی د یوې غیرمتعینې یوې میاشتې اعتکاف نذر ومني؛ نو چونکه د اعتکاف نیت مطلق دی. لهذا په کومه میاشت کې چې هم غواړي اعتکاف دې وکړي. ځکه چې مطلق عن الوقت ادا کول علی سبیل التراخي واجب دی او په تاخیر کولو سره به گنهگار نه وي.

لو نذر أن یصوم الخ: ۲ مسئله: یو سړي د یوې غیر متعینې میاشتې روژې نذر ومنلو، چونکه دا د صیام نیت مطلق دی. لهذا په کومه میاشت کې چې غواړي روژې دې ونیسي. هغه به ادا وي، قضاء به نه وي، ځکه چې د مطلق عن الوقت ادا کولو کې د تاخیر کولو په وخت کې به گنهگار نه وي. البته که اعتکاف کولو یا روژې نیولو نه مخکې مړشي او د اعتکاف کولو یا روژې نیولو وخت هم ورسره وي، مگر خپله یې تاخیر وکړو؛ نو په دې صورت کې به گنهگار وي.

وفي الزکوٰة والصدقة الخ: زکوٰة، صدقه فطر او عشر دا درې واړه مطلق عن الوقت دي، په دې وجه د زکوٰة په باره کې قرآن پاک کې دي "**واٰتوا الزکوٰة**" په دې کې ماموربه (د زکوٰة اداکول) مطلق عن الوقت دي، دغه شان حدیث پاک "**ادوا عن کل حر وعبدٍ الخ**" کې ماموربه (د صدقه فطر اداکول) مطلق عن الوقت دی، دغه شان حدیث پاک "**ماسقته السمآء ففیه العشر**" کې ماموربه (د عشر ادا کول) مطلق عن الوقت دی، هر کله چې دا درې واړه ماموربه مطلق عن

الوقت دي ددې په باره کې معروف مذهب دا دی چې ددې په وخت باندې نه ادا کولو سره به سړی ګنهګار نه وي، یعني په حولان حول باندې د زکوٰة په نه ادا کولو، د اختر په ورځ د صدقه فطر نه ادا کول او دغه شان د ځمکې په پیداوار کې د حاصلاتو وروسته په خپل وخت کې د عشر نه ادا کول، او ځنډولو سره به یې سړی مفرط او ګنهګار نه ګرځي

فانه لو هلك النصاب الخ: ددې دلیل دا دی که یو صاحب نصاب سړي باندې په حولان حول سره زکوٰة واجب شي، مګر هغه یې په ادا کولو کې دومره تاخیر وکړي چې مال ضائع شي؛ نو اوس به دده نه زکوٰة ساقط شي، د زکوٰة د وجوب نه پس سقوط ددې خبرې دلیل دی چې انسان په ادا کولو کې په تاخیر سره نه ګنهګاریږي، په دې وجه چې که ګنهګار کېدو؛ نو د زکوٰة د وجوب وروسته به نه ساقط کېدو او همدا حال د عشر هم دی چې کله عشر واجب شي؛ نو د عشر د وجوب نه پس سقوط ددې خبرې دلیل دی چې سړی په تاخیر سره نه ګنهګاریږي او ماموربه مطلق عن الوقت په اداکولو سره علی سبیل الفور نه واجبیږي

تنبیه: مګر یاد ساتئ چې کله صدقه فطر واجب شي او سړی یې په ادا کولو کې دومره تاخیر وکړي چې دده مال هلاك شي؛ نو صدقه فطر به دده د ذمې نه ساقط نه وي. ددې وجه دا ده چې د قدرت دوه قسمونه دي

(۱) **قدرت ممکنه**: هغه ادنی درجې قدرت دی چې په ذریعه یې د ماموربه اداکول ممکن وي.

(۲) **قدرت میسره**: د کاملې درجې قدرت دی چې سړی یې په ذریعه ماموربه په سهولت سره اداکولی شي. د زکوٰة او عشر د وجوب لپاره قدرت میسرهٔ شرط دی، په دې وجه چې په زکوٰة باندې د مال نامي کېدو او حولان حول شرط لګول شوي دي او دا دواړه شرطونه په آسانۍ سره پیدا کیږي، کنه نفس قدرت خو د نصاب په مالك کېدو سره حاصلیږي، مګر د صدقه فطر د وجوب اداء لپاره قدرت میسره شرط نه دی، په دې وجه چې په دې کې نه د مال نامي کېدل شرط دي او نه حولان حول. بلکې د اختر په ورځ د صبح صادق نه مخکې محض د نصاب مالك کېدل کافي دي. الغرض زکوٰة او عشر د وجوب ادا لپاره قدرت میسره شرط دی او صدقه فطر د وجوب اداء لپاره قدرت ممکنه شرط دی.

والحانث الخ: د ماموربه مطلق عن الوقت حکم (چې د ماموربه مطلق عن الوقت ادا کول علی سبیل التراخي واجبیږي او په دې کې تاخیر ګناه نه ده) په دې باندې یوه بله مسئله متفرع کوي چې د هغې حاصل دا دی ځوك چې په خپل قسم کې حانث شي؛ نو اولاً په ده باندې کفاره مالیه واجب کیږي چې بالترتیب دا ده: په لسو مسکینانو خوراك کول یا لسو مسکینانو ته جامې ورکول یا یو غلام آزادول څنګه چې په قرآن مجید کې دي ((فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ماتطعمون اهلیکم اوکسوتهم اوتحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام)) او دا

مامور به مطلق عن الوقت دی، لهذا که هغه حانث د کفارې مالیه ادا کولو کې دومره تاخیر وکړي چې مال هلاك شي؛ نو دا سړی به ګنهګار نه وي او کفاره مالیه په دې سره ساقطيږي، اوس به هغه کفاره بالصوم ادا کوي (د کفاره مالیه واجبېدو نه پس ددې سقوط ددې خبرې دلیل دی چې ددې په ادا کولو کې په تاخیر کولو سره انسان مفرط نه ګرځي، ځکه که مفرط کېدو نو مالي کفاره به ددې ځخه نه ساقطېده)

وعلى هذا لايجوز قضاء الصلوة الخ: په دې اصل باندې چې مامور به مطلق عن الوقت ادا کول على سبيل التراخي واجب ده او په دې کې تاخير جائز دی، مصنف رحمه الله يوه بله مسئله متفرع کوي هغه دا چې په اوقات مکروهه کې لمونځ کول جائز نه دی

لانه: ځخه ددې دليل بيانوي چې حاصل يې دا دی. د انسان لمونځ چې کله د خپل وخت نه پاتې شي؛ نو په ده باندې د قضاء لمونځ واجب دی، اوس د قضاء لمونځ په کولو کې د شريعت له جانبه څه خاص وخت مقرر نه دی. لهذا ادا قضاء لمونځ مطلق عن الوقت کېدو سره واجب شوی دی او کوم لمونځ چې مطلق عن الوقت سره واجب شوی وي ددې سبب د لمونځ مکمل وخت دی او د لمونځ پوره وخت کامل وخت دی او د کوم سبب چې کامل دی او هغه په کامله طريقه واجبيږي، لهذا هغه قضاء لمونځ هم په کامل طور سره واجب شو. اوس چې کله په مکروه اوقاتو کې د قضاء لمونځ ادا کوي؛ نو د وخت د کراهت له وجې به دا اداء ناقصه وي؛ نو دا اداء به د وجوب مطابق نه وي، په دې وجه چې وجوب په کامله طريقه وو او اداء يې په ناقصه طريقه کيږي؛ نو اداء د وجوب مطابق نه شوه، لهذا په مکروه اوقاتو کې قضاء لمونځ ادا کول جائز نه دی، لهذا که څوك قضاء لمونځ په مکروه درې اوقاتو کې (طلوع، غروب، زوال) کې ادا کړي؛ نو د هغه ذمه داري به پوره نه وي

قوله فيجوز الخ: دلته مصنف رحمه الله د مخکينې مسئلې اصل بيانوي (چې کله مامور به په کاملې طريقې سره واجب شوی وي نو ادا به يې هم په کامله طريقه وي او که مامور به په ناقصه طريقه واجب شوی وي؛ نو ادا کول به يې هم په ناقصه طريقه واجب وي) په دې مسئلې باندې يوه تفريع تړي، مسئله دا ده چې د احمرار شمس په وخت د مازيګر لمونځ ادا کول صحيح دي او د قضاء لمونځ جائز نه دی، يعني د نن مازيګر لمونځ جائز دی مګر د پرون مازيګر قضاء لمونځ جائز نه دی، ددې په تفصيل باندې د پوهېدو نه مخکې دا اصول پېژندل چې په اصل کې د وخت هغه جزء د لمونځ د وجوب سبب ګرځي د کوم سره چې متصل وي او که لمونځ د خپل وخت نه پاتې (قضاء) شي بيا د لمونځ د وجوب سبب ټول وخت دی. اوس مونږ وايو چې د مازيګر لمونځ اداً جائز دی څو کله چې احمرار د شمس په وخت کې د نن مازيګر لمونځ شروع کړي؛ نو همدې ساعت (احمرار شمس والا چې لمونځ سره متصل دی) د مازيګر د

لمونځ د وجوب سبب جوړيږي او دا ساعت ناقص وخت دی؛ نو چونکه سبب ناقص دی، لهذا مسبب (لمونځ کول په همدې وخت کې کول) هم په ناقصې طريقې سره واجب دی، پس چونکه د لمونځ وجوب په ناقص طريقه باندې دی او ادا کول يې هم په ناقصه طريقه باندې دی، لهذا ناقص واجب په ناقصه طريقه ادا کولی شي او دا جائز دی، مګر که لمونځ کوونکي د مازيګر په لمونځ کې دومره تاخير وکړ چې غروب شمس (لمر پرېوځي)؛ نو اوس د مازيګر لمونځ د وجوب سبب د مازيګر مکمل وخت دی او د مازيګر مکمل وخت کامل وخت دی، لهذا د مازيګر لمونځ به په کامله طريقه واجب وي، اوس که د پرونۍ ورځې د احمرار شمس (د لمر د زيړېدو په وخت، د پرون د مازيګر لمونځ قضاء وکړي؛ نو د وخت د کراهت په وجه به ادا ناقصه وي، حالانکه وجوب په کاملې طريقې سره وو او کامل واجب په ناقصه طريقه باندې ادا کول صحيح نه دي، په دې وجه د احمرار شمس په وخت کې د مازيګر د قضاء لمونځ صحيح نه دی

<u>قوله عن الكرخي الخ</u>: يعني: د جمهورو احنافو مذهب دا دی چې د مامور به مطلق عن الوقت ادا کول على سبيل التراخي واجب دی او د مامور به په ادا کولو کې تاخير کولو سره سړی نه ګنهګاريږي، مګر امام کرخي رحمه الله فرمايي چې مطلق عن الوقت على سبيل الفور واجبيږي، لهذا که سړی يې په اول ممکن وخت کې ادا کړي؛ نو هغه به موقوفًا ګنهګار وي، مصنف رحمه الله فرمايي چې د جمهورو احنافو او امام کرخي ترمينځ اختلاف په وجوب کې دی چې مامور به مطلق عن الوقت على الفور ادا کول واجب ده يا على التراخي ادا کول واجب دی. مګر د مامور به مطلق عن الوقت په زر ادا کولو باندې استحباب د ټولو احنافو اتفاق دی

بحث المامور به الموقت

وَأَمَّا الموقت فنوعان نوع يكون الْوَقْتُ
پاتې شو (مامور به) مقيد بالوقت ددې دوه قسمونه دي: يو قسم هغه دی چې وخت ددې (مامور به)
ظرفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يُشْتَرَطُ اسْتِيعَابُ كل الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصلوة
لپاره ظرف وي تردې چې پوره وخت په مامور به کې ګېرول شرط نه دی، لکه لمونځ او ددې قسم په
وَمِن حكم هٰذَا النَّوْعِ أَن وجوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يُنَافِي وجوب فعل آخَرَ فِيهِ
حکم کې هغه هم شامل دي چې د فعل مامور به په دې وخت کې واجب کېدل په هغه وخت کې ددې
مِن جنسه حَتَّى لَو نَذَرَ أَن يُصَلِّيَ كَذَا أَو كَذَا
فعل په جنس کې د بل يو فعل د وجوب منافي نه دی تردې چې که څوك نذر ومني چې هغه به دومره

رَكْعَةً فِي وَقت الظُّهْر لَزِمَه وَمن حكمه

رکعتونه د ماسپښین په وخت کې کوي؛ نو هغه نذر به په ده باندې لازم شي او ددې قسم په حکم سره

أَن وجوبَ الصلٰوة فِيهِ لَا يُنَافِي صِحَة صلوة أُخرَى فِيهِ

دا (هم) ده چې په دې وخت کې د لمونځ وجوب په هغه وخت کې د بل یو لمونځ د صحیح کېدو منافي

حَتّٰى لَو شَغَلَ جَمِيع وَقت الظُّهْر لغير الظُّهْر

نه دی، تردې چې که څوك د ماسپښین ټول وخت په غیر د ماسپښین کې مشغول وساتي؛ نو دا

يَجوز وَحكمه أَنه لَا يَتَأَدّٰي الْمَأْمُور بِهِ إِلَّا بنِيَّةٍ مُعيَّنَة

(مشغول ساتل) جائز دي او ددې په حکم کې دا (هم) دي چې هغه مامور به د نیت معینه نه بغیر ادا نه وي

لِأَن غَيرَه لَمَّا كَانَ مَشْرُوعاً فِي الْوَقت لَا يتَعَيَّن

په دې وجه چې ددې مامور به د غیر (مامور به سره) په دې وخت کې مشروع دی؛ نو هغه (اصل)

هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِن ضَاقَ الْوَقت لِأَنّ إِعْتِبَارَ النِّيَّة

مامور به په ادا کولو سره متعین نه وي، اگر چې وخت تنګ وي، ځکه چې د نیت اعتبار (په وجوبي

بِإِعْتِبَار المزاحم وَقد بقيت الْمُزَاحمَة عِندَ ضيق الْوَقْتِ.

طور باندې) د مزاحم اعتبار په وجه سره وي او هغه د مزاحم د وخت د تنګئ باوجود هم باقي دی

واما الموقت الخ: مصنف د مامور به د دویم قسم "موقّت" تفصیل بیانوي فرمايي چې د مامور به موقّت دوه قسمونه دي: (۱) مامور به چې د کوم وخت سره مقید وي هغه وخت د فعل مامور به د ادا کولو لپاره ظرف وي.

(۲) مامور به د کوم وخت سره موقت وي هغه وخت د فعل مامور به لپاره معیار وي

اول قسم: شریعت د فعل مامور به د ادا کولو لپاره چې کوم وخت متعین کړی دی هغه وخت د فعل مامور به لپاره ظرف وي. تردې چې پوره وخت په دې مامور به فعل باندې مصروف کول ضروري نه دي. (۱) د وخت د ظرف کېدو مطلب دا دی چې فعل مامور به په وخت کې ادا کولو نه پس زیاتي وخت هم پاتې شي، لکه د ماسپښین لمونځ چې شریعت ددې د ادا کولو لپاره

(۱): "ظرف" په لغت کې عام دی هغې ظرف ته هم شامل دی چې مظروف نه یې ډک شي او هغه ظرف ته هم شامل دی چې د مظروف نه یې ډک نه شي، مګر د اهل اصولو په نزد خاص دی، هغه ظرف ته وايي چې د مظروف نه یې ډک نه شي.

وخت د زوال نه تر مثل ثاني پورې متعین کړی دی، مګر دا وخت د ماسپښین د لمونځ لپاره ظرف دی ځکه چې دماسپښین دلمونځ سنت مطابق ادا کولو نه پس هم زیاتي وخت پاتې کیږي

ومن حکم هذا النوع الخ: د اول قسم اول حکم. ماموربه موقت ددې لومړي قسم حکم دا دی چې په دې وخت کې د څه فعل د وجوب په دې وخت کې ددې فعل د جنس نه د بل فعل د وجوب منافي وي. مثلاً که څوك نذر ومني چې د ماسپښین په وخت کې به دومره رکعتونه کوم؛ نو هغه منذور رکعتونه به په ده باندې لازم شي.

ومن حکمه الخ: د اول قسم دویم حکم په دې وخت کې د څه فعل د وجوب په دې وخت کې د هغه فعل د جنس نه د بل فعل د ادا کولو لپاره د صحت منافي نه دی. مثلاً د ماسپښین په وخت کې د ماسپښین لمونځ واجب دی. مګر که څوك لمونځ ګزار د فعل واجب (د ماسپښین لمونځ) نه علاوه پوره وخت په بل لمونځ کې مصرف کړي؛ نو دا بل لمونځ ادا کول به هم صحیح وي، ځکه چې په دې وخت کې د ماسپښین د لمونځ وجوب په دې وخت کې د نورو لمونځونو د ادا کولو د صحت منافي نه دی. البته د ماسپښین لمونځ پرېښودل به ګناه وي.

ومن حکمه الخ: د اول قسم دریم حکم. چونکه وخت د فعل ماموربه لپاره ظرف دی او په دې فعل کې د ماموربه نه علاوه د ماموربه فعل جنس دویم فعل نه واجبیږي او د دویم فعل ادا کول صحیح دي او د ماموربه فعل نه علاوه هغه وخت مشروع دی. په دې وجه هغه ماموربه چې وخت ورلره ظرف وي هغه د نیت د تعیین نه بغیر نه ادا کیږي. مثلاً د ماسپښین لمونځ دده لپاره ظرف د ماسپښین وخت دی. اوس د ماسپښین لمونځ د نیت د تعیین نه بغیر نه ادا کیږي. په دې وجه چې د نیت د تعیین وجوب د مزاحمو په اعتبار سره دی. اوس د ماسپښین په وخت کې چې څنګه د ماسپښین لمونځ (فعل ماموربه) مشروع دی دغه شان فعل غیر ماموربه (یعنې نوافل) هم مشروع دي. نو دلته مزاحمت پیدا شو او چیرته چې مزاحمت پیدا شي. هلته تعیین د نیت ضروري وي. تردې چې که وخت تنګ هم وي بیا هم د نیت تعیین ضروري دی. یعنې صرف دومره وخت باقي وي چې صرف د ماسپښین څلور رکعته لمونځ پکې کولی شي نو بیا به هم د نیت تعیین ضروري وي. ځکه چې د وخت د تنګۍ باوجود نوافل یا قضاء لمونځ جائز دی.

لهذا د وخت د تنګۍ په صورت کې هم مزاحمت چونکه باقي دی. لهذا د وقتي لمونځ د تعین لپاره به نیت ضروري وي او د نیت د تعیین نه بغیر وقتي لمونځ نه ادا کیږي بیا تعین د نیت عام دی خواه شخصي وي یا نوعي وي

وَالنَّوْع الثَّانِي مَا يكون الْوَقْت معيارا لَهُ وَذَلِكَ

د (مامور به مقيد بالوقت) دويم قسم هغه دی چې وخت ددې مامور به لپاره معيار وي او ددې مثال

فصل الصَّوْم فَإِنَّهُ يتَقَدَّر بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْم وَمن حكمه

روژه ده، په دې وجه چې روژه د وخت سره مقيده ده او هغه وخت د رمضان ورځې دي او ددې مامور به

أَن الشَّرْع إِذا عين لَهُ وقتاً لَا يجب غَيره فِي ذَلِك الْوَقْت

حکم دا دی چې شريعت کله ددې لپاره وخت متعين کړي: نو ددې مامور به غير به په هغه وخت کې

وَلَا يجوز أَدَاء غَيره فِيهِ حَتَّى أَن

واجب نه وي او په دې وخت کې ددې (اصل مامور به) نه علاوه بل څه ادا کول جائز نه دي، په دې وجه

الصَّحِيح الْمُقِيم لَو أوقع إمْسَاكه فِي رَمَضَان عَن وَاجِب آخر يَقع

که تندرست مقيم سړی په رمضان کې بله واجبه روژه نيسي: نو هغه به هم د رمضان روژه وي (او هغه

عَن رَمَضَان لَا عَمَّا نوى وَإِذا انْدفع المزاحم

روژه به ادا نه ګڼل کيږي د کومې چې يې نيت کړی دی او کله چې به دې وخت کې (د مامور به) څه

فِي الْوَقْت سقط اشْتِرَاط التَّعْيِين فَإِن ذَلِك

مزاحم او مقابل پاتې نه شي: نو د (نيت سره) متعين کولو شرط هم ساقط شو، په دې وجه چې

لقطع الْمُزَاحمَة وَلَا يسْقط أصل النِّيَّة لِأَن الْإِمْسَاك لَا يصير

د متعين کولو شرط د مزاحمت ختمولو لپاره وي، مګر نفس نيت به ساقط نه وي، په دې وجه چې

صوماً إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِن الصَّوْم شرعاً هُوَ الْإِمْسَاك

(خوراک څښاک او جماع نه) بندېدل د نيت نه بغير روژه نه جوړيږي، ځکه چې روژه د شريعت له مخې

عَن الْأكل وَالشرب وَالْجِمَاع نَهَاراً مَعَ النِّيَّة وَإِن لم يعين الشَّرْع

د خوراک څښاک او جماع نه په ورځ کې ځان بندولو ته وايي او که شريعت ددې (مامور به) لپاره وخت

لَهُ وقتاً فَإِنَّهُ لَا يتَعَيَّن الْوَقْت لَهُ بِتَعْيِين العَبْد حَتَّى لَو عين

نه وي متعين کړی: نو هغه وخت د بنده په تعين سره ددې (مامور به) تعين نه وي، تر دې چې که څوک

العَبْد أَيَّامًا لقَضَاء رَمَضَان لَا تتَعَيَّن هِيَ للقضاء

د رمضان د قضاء لپاره څو ورځې متعين کړي: نو هغه (ورځ) به د قضاء رمضان لپاره متعين نه وي

وَيجوز فِيهَا صَوْم الْكَفَّارَة وَالنَّفْل وَيجوز قَضَاء رَمَضَان
او په دې (ورځو) کې به د کفارې او نفلي روژو نيول جائز وي او د رمضان د قضاء روژو نيول
فِيهَا وَغَيرهَا وَمن حكم هَذَا النَّوْع أَنه يشْتَرط
په دې ورځو کې او ددې نه علاوه په نورو ورځو کې جائز دي او (د ماموربه) ددې قسم په حکم کې
تعْيين النِّيَّة لوُجُود المزاحم
دا (هم) دي چې د مزاحم موندلو په وجه د نيت تعين شرط دی

والنوع الثاني الخ: د ماموربه موقت قسم ثاني: هغه ماموربه دی چې شریعت د ماموربه د ادا کولو لپاره کوم وخت مقرر کړی دی هغه وخت د فعل ماموربه لپاره معیار وي او د وخت د معیار کېدو مطلب دا دی چې د فعل ماموربه د ادا کولو نه پس زیاتي وخت پاتې نه شي، یعني ماموربه د وخت سره داسې متقدر وي چې د وخت په زیاتیدو سره ماموربه هم زیات شي او د وخت په کمېدو سره ماموربه هم کم شي. لکه روژه چې د ورځې سره داسې متقدره ده چې د ورځې په زیاتېدو سره روژه هم زیاتېږي او د ورځې په وړوکي کېدو سره روژه هم وړوکې کیږي، ددې ماموربه بیا دوه قسمونه دي:

اول قسم: هغه ماموربه چې وخت ددې ماموربه لپاره معیار وي او په شریعت کې ددې ماموربه د ادا کولو لپاره څه خاص وخت متعین وي، مثلاً د رمضان روژه چې وخت د روژې د ادا کولو لپاره معیار هم دی او شریعت ددې د ادا کولو لپاره خاص ورځې متعین کړې دي.

قسم ثاني: هغه ماموربه چې وخت ددې ماموربه لپاره معیار وي مګر د شریعت له طرفه ددې ماموربه د ادا کولو لپاره څه خاص متعین وخت نه وي، مثلاً د رمضان قضاء، کفارات وغیره چې ددې د ادا کولو لپاره وخت معیار دی، مګر شریعت ددې د ادا کولو لپاره څه وخت او ورځ نه دي متعین کړي، بلکې په کومه ورځ چې غواړي ادا کولی یې شي، لومړی قسم ماتن ﷫ په (ان الشرع اذا عین له) سره بیان کړی دی او دویم قسم یې په (وان لم یعین الشرع) سره بیانوي

ومن حكمه الخ: د اول قسم اول حکم: د ماموربه ددې قسم حکم دا دی چې په دې وخت کې ددې فعل ماموربه نه علاوه ددې فعل د جنس نه څه بل فعل واجب نه وي، مثلاً که څوک د رمضان په میاشت کې د روژې نیولو نذر ومني؛ نو دا نذر به یې واجب نه وي

د اول قسم دویم حکم: په دې وخت کې ددې فعل ماموربه نه علاوه ددې فعل د جنس نه څه بل فعل ادا کول هم جائز نه دي، مثلاً که څوک تندرست مقیم سړی یا د رمضان په ورځو کې د

غیر رمضان د روژې نیت وکړي: نو دا روژه به د رمضان وي

واذا اندفع الخ: **د قسم اول دريم حکم:** د مخکینې دوه حکمونو نه معلومه شوه چې په رمضان کې څه قسم مزاحمت نشته. یعنې رمضان کې د رمضان د روژو نه علاوه څه بله روژه مشروع نه ده. پس کله چې په رمضان کې د څه قسم مزاحمت احتمال نشته. په دې وجه د نیت تعین په هم ضروري نه وي، بلکې صرف دومره ویل به کافي وي چې زه به نن روژه نیسم. په دې وجه تعین د نیت خو د قطع مزاحمت لپاره وي او دلته له سره مزاحمت نشته

ولايسقط اصل النية الخ: مګر په دې هم خان پوهول پکار دي چې د نیت تعین ساقط شوی دی، مګر اصل نیت به ساقط نه وي. په دې وجه چې اصل نیت هم ساقط شي: نو د روژې تعریف په دې نه صادقیږي. ځکه چې روژه د مطلق خوراك څښاك او جماع نه د بندېدلو نوم نه دی بلکې په هغه وخت کې د خورك څښاك او جماع نه په نیت سره د بندېدلو نوم دی او د روژې لپاره د اصل نیت کېدل په دې وجه ضروري دي چې د روژې لغوي معنی الامساك "بندیدل" دی او د خوراك څښاك نه بندېدل په دوه قسمه دي: (۱) په طور د عادت سره (۲) په طور د عبادت سره. که د عادت په طور باندې وي: نو دا روژه نه ده او که د عبادت په طور وي: نو بیا به روژه وي، مګر عبادت د نیت نه بغیر نه کیږي. په دې وجه اصل نیت ضروري دی

وان لم يعين الشرع الخ: **د قسم ثاني اول حکم:** هغه مامور به د کوم د ادا کولو لپاره چې وخت ظرف وي، مګر شریعت ددې لپاره څه خاص وخت متعین کړی نه وي، مثلاً د رمضان قضاء چې شریعت ددې د ادا کولو لپاره څه خاص وخت مقرر کړی نه وي، اوس که داسې مامور به فعل لپاره بنده وخت متعین کړي: نو هغه وخت به ددې مامور به لپاره متعین نه وي

حتى لو عين العبد الخ: په مخکینې حکم باندې تفریع کوي چې که څوك د رمضان د قضاء لپاره څه ورځ متعین کړي. مثلاً د جمعې ورځ. نو هغه ورځ به د قضاء د رمضان لپاره متعین نه وي، په دې وجه چې کله شریعت دا مطلق ساتلی دی: نو د بنده د وخت په متعین کولو سره د مطلق حکم په مقید کولو کې هیڅ اختیار نشته. لهذا په دې متعینه ورځ کې چې څنګه د رمضان قضاء روژه نیول کیږي دغه شان ددې ورځې نه علاوه نورې هم نیولی شي

ومن حكم هذا النوع الخ: **د قسم ثاني دويم حکم:** ددې قسم مامور به حکم دا دی چې په دې کې تعیین د نیت ضروري دی، ددې وجه دا ده چې په دې متعینو ورځو کې چونکه د رمضان قضاء، نوافل او صوم کفاره وغیره ټول قسمه روژې نیول صحیح دي: نو مزاحمت پیدا شو او چیرته چې مزاحمت وي، هلته تعیین د نیت ضروري دی، لهذا د قضاء رمضان لپاره تعیین د نیت ضروري دی او دا وینا به هغه وخت ضروري وي چې زه د رمضان قضاء روژه نیسم

ثُمَّ لِلعَبدِ أَن يُوجِبَ شَيْئًا على نَفسه مؤقتاً أَو غير مؤقت

د بنده لپاره په خپل ځان باندې څه روژه واجب کول جائز دي، خواه هغه معينه وي يا غير معينه وي.

وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيرُ حكم الشَّرْعِ مِثَاله إِذَا نذر أَن يَصُومَ يَوْمًا بِعَيْنِه

ددې لپاره د شريعت حکم بدلول جائز نه دي، ددې مثال دا دی چې کله څوک د معينې ورځې د روژې

لزِمَه ذٰلِك. وَلَو صَامَهُ عَن قَضَاء رَمَضَان

نذر ومني؛ نو هغه نذر به په ده باندې لازم شي او بيا به دی په هغه معينه ورځ کې (د نذر په ځای)

أَو عَن كَفَّارَة يَمِينه جَازَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ

د رمضان قضاء يا د خپل قسم د کفارې روژې ونيسي؛ نو جائز دی، په دې وجه چې شريعت د رمضان

مُطلقًا فَلَا يَتَمَكَّن العَبْد من تَغْيِيره بِالتقييد،

قضاء مطلق ذکر کړې دی، بنده به ددې قضاء (معينې ورځې نه علاوه نورې ورځې سره) مقيد کول به په

بِغَيْرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَلَا يلْزم عَلَي هٰذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَن نفلٍ حَيْثُ

تبديل کولو قادر نه وي او په دې به دا سوال لازم نه راځي چې ده د معينې ورځې روژه ونيوله؛ نو هغه به

يَقَع عَن الْمَنْذُور لَا عَمَّا نَوى

نذر وي، يعني د نذر روژه به ادا وي (او) هغه نفلي روژه به نه ادا کيږي کوم چې ده د نيت کړې وي،

لِأَنَّ النَّفْلَ حَقَ العَبْدِ إِذْ هُوَ يَستَبِد بِنَفسِهِ من تَركه وتحقيقه

په دې وجه چې نفل د بنده حق دی، ځکه چې بنده ددې په پرېښودلو او عملي کولو کې مستقل دی،

فَجَازَ ان يُؤثر فعله فِيمَا هُوَ حَقه لَافِيمَا هُوَ

دا جائز دی چې د بنده فعل په هغه څه کې مؤثر وي چې د بنده حق وي او مؤثر نه وي په هغه څه کې

حَقَ الشَّرْع وعَلى اعْتِبَار هٰذَا الْمَعْنى قَالَ مَشَائِخُنَا إِذَا شرطا

چې د شريعت حق وي، ددې معنی په اعتبار سره زمونږ مشائخو ويلي دي، کله چې ښځه او خاوند په

فِي الخلع أَن لَا نَفَقَة لَهَا وَلَا سُكْنى سَقَطت النَّفَقَة

خلع کې شرط ولګوي چې د ښځې لپاره به نه نفقه وي او نه رهائش (استوګنه) نو نفقه به يې ساقطه

دون السُّكْنى حَتّٰى لَا يَتَمَكَّن الزَّوْج من اخراجها عَن بَيت الْعدة

شي؛ خو رهائش به يې ساقط نه وي تر دې چې خاوند به د ښځې د عدت په حالت کې د کور نه به

لِأَنّ	السُّكْنٰى	فِي	بَيت	الْعدة	حق	الشَّرْع

ویسنلو قادر نه وي، په دې وجه چې عدت والا کور کې (د ښځې) اوسيدل د شريعت حق دی.

فَلَا	يَتَمَكّن	العَبْد	من	إسْقَاطه	بِخِلَاف	النَّفقَة

پس بنده دشریعت د حق په ساقطولو باندې قادر نه دی، په خلاف د نفقې (چې هغه د بنده خپل حق دی او بنده يې په ساقطولو قادر هم دی)

ثم للعبد ان يوجب الخ: دلته مصنف ﷫ د يو مقدر سوال خواب وايي د سوال تقرير دا دی ستا دا وينا چې "هغه مامور به د کوم لپاره چې د شريعت له طرفه څه خاص وخت متعين نه وي، که بنده ددې د ادا کولو لپاره څه وخت متعين کړي؛ نو هغه وخت به ددې د ادا کولو لپاره متعين نه وي" غلط دی په دې وجه چې کله بنده ته ددې خبرې اختيار دی چې هغه غير واجب په خپل ځان باندې واجب کړي، خواه هغه د قبيل د مؤقت څخه وي، لکه روژه يا د قبيلې د غير مؤقت څخه وي، لکه صدقه نو ده ته ددې خبرې په طريق اولی اختيار پکار دی چې هغه د يو واجب شوي شي لپاره څه وخت متعين کړي، ځکه چې غير واجب په ځان واجبول اعلی ده چې په دې کې اثبات اصل دی او واجب شوي شي لپاره ورځ متعين کول ادنی ده چې په دې کې اثبات وصف دی، پس کله چې ده ته د اعلی اختيار دی نو هغه ته د ادنی هم اختيار کېدل پکار دي

جواب: مصنف ﷫ ددې په جواب کې فرمايي چې بنده ته ددې خبرې اختيار دی چې هغه غير واجب په خپل ځان باندې واجب کړي، مګر شرعي حکم متغير کولو سره ده ته اختيار نشته، اوس چونکه قضاء د رمضان لپاره شريعت د څه ورځو تعين نه دی کړی بلکې دا يې مطلق ذکر کړی دی، ځکه چې وې ويل: (فعِدَّةٌ من ايام اخر) (چې کله وغواړي قضاء دې وکړي) اوس که د بنده د متعين کولو سره د ورځو تعين ومنل شي؛ نو په دې سره د شريعت مطلق حکم مقيد کول لازميږي او مطلق مقيد کول د شرعي حکم متغير کول دي او بنده ته ددې اجازه نشته، مګر غير واجب په خپل ځان واجبولو سره چونکه په شرعي حکم کې د څه قسم تغير لزوم نه راځي، په دې وجه يې بنده ته اجازت دی.

مثاله إذا نذر الخ: دلته ددې مسئلې وضاحت په مثال سره کوي، د بېلګې په ډول: چا نذر ومنلو چې زه به د جمعې په ورځ روژه نيسم؛ نو په هغه به د جمعې روژه لازمه وي، مګر که هغه د جمعې په ورځ د نذر نه علاوه قضاء د رمضان يا د کفارې روژه ونيول؛ نو دا روژه به د رمضان د قضاء يا د کفارې د يمين روژه وي، په دې وجه چې شريعت د قضاء د رمضان او کفاره د يمين مطلق ذکر کړې ده او ددې ادا کول يې د څه ورځې سره نه دي مقيد کړي، اوس

که د جمعې ورځې د نذر د روژې لپاره متعين ومنل شي؛ نو بيا کفاره د يمين او قضاء د رمضان د جمعې د ورځې نه علاوه سره مقيد کول به لازم شي، دغه شان په دې سره شرعي حکم د اطلاق نه تقييد طرفته متغير کول راځي او دا د بنده لپاره جائز نه دی

ولايلزم على هذا الخ: دلته مصنف رحمه الله د يو مقدر اعتراض جواب ورکوي

د اعتراض تقرير دا دی. څنګه چې د رمضان قضاء او د صوم کفاره مطلق مشروع ده، دغه شان نفلي روژه هم مطلق مشروع ده او شريعت ددې د ادا کولو لپاره څه خاص ورځ نه ده متعين کړې، لهذا که څوک د منذور صوم يعني د جمعې د ورځې نفلي روژه ونيسي نو د اصولو تقاضا خو دا ده چې هغه نفلي روژه ادا وي او منذور روژه ادا نه وي څنګه چې د صوم منذور ورځ يعني د جمعې د ورځې په قضا کې د رمضان يا د کفارې روژه نيولو سره د قضاء د رمضان يا د کفارې روژه ادا کيږي او صوم منذور نه ادا کيږي، مګر تاسو وايئ هغه نفلي روژه چې روژه نيونکي يې نيت کړی دی ادا به نه وي بلکې صوم منذور به وي؛ نو په دې سره د شريعت مطلق حکم مقيد کول لازميږي او هغه داسې چې شريعت د نفلي روژې لپاره څه خاص وخت نه دی متعين کړی، بلکې مطلق يې مشروع کړې دی کله چې غواړې نفلي روژه دې ونيسي مګر تاسو دا صوم منذور د جمعې نه علاوه سره مقيد کړی دی او حکم شرعي مو متغير کړی دی.

د جواب: حاصل دا دی چې نفلي روژه د بنده حق دی او هغه يې په نيولو يا نه نيولو کې مستقل دی او قضاء د رمضان او صوم د کفارې د شريعت حق دی د کوم د پرېښودو چې بنده ته هيڅ اختيار نشته او بنده ته په خپل حق کې د تغير حق حاصل دی مګر د شريعت په حق کې ده ته د تغير اجازت نشته، لهذا د بنده فعل ده په خپل حق کې مؤثر کېدی شي مګر د شريعت په حق کې مؤثر نه شي کېدی. لهذا د بنده له طرفه ده په خپل فعل يعني نفلي روژو کې مؤثر دی او په هغه ورځ به نفلي روژه مشروع نه وي، لهذا که ده د نذر ورځې روژه د نفلي روژې په نيت وتړي؛ نو هغه نفلي روژه به ادا نه وي، په خلاف د قضاء د رمضان او د صوم د کفارې چې هغه د شريعت حق دی او د شريعت په حق کې د بنده هيڅ فعل مؤثر نه شي کېدی. لهذا د بنده له طرفه د قضاء رمضان او صوم کفاره کې تعين د ورځې مؤثر نه دی او هغه د صوم منذور په ورځ (جمعه) به مشروع وي. لهذا که ده د صوم منذور د جمعې په ورځ د کفارې روژه يا قضاء د رمضان روژې نيت کړی وي؛ نو هغه به د رمضان قضاء يا صوم د کفارې ادا وي

وعلى اعتبار هذا المعنى الخ: ددې معنی اعتبار کولو سره (چې د بنده فعل ده په خپل حق کې مؤثر وي مګر د شريعت په حق کې به مؤثر نه وي) زمونږ علماء فرمايي چې په خلع کې که خاوند او ښځه دا شرط ولګوي چې د ښځې لپاره به نفقه نه وي او نه هم سکنی؛ نو د خاوند نه

د ښځې په شرط لګولو سره به نفقه ساقطه شي. ځکه چې هغه د بنده (ښځې) حق دی او د بنده فعل د بنده په حق کې مؤثر کېدی شي. يعنې د زوجې شرط لګول ددې په حق کې مؤثر وي. مګر سکنی به ساقطه نه وي، ځکه چې هغه د شريعت حق دی ځنګه چې ارشاد د باري تعالی دی. "لاتخرجوهن من بيوتهن ولايخرجن" او د شريعت په حق کې د بنده فعل نه شي مؤثر کېدی.

بحث كون المامور به في حق الحسن نوعين

فصل الْأَمر بِالشَّيْء يدل على حسن الْمَأْمُور بِهِ إِذا كَانَ الْآمِر
د څه شي حکم کول د ماموربه په حسن او خوبۍ باندې دلالت کوي. په دې شرط چې امر کوونکی
حكيماً لِأَن الْأَمر لبَيَان أَن الْمَأْمُور بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَن يُوجد
حکيم وي، په دې وجه چې آمر ددې خبرې د بيانولو لپاره وي چې د ماموربه موندل مناسب دي،
فَاقْتضى ذَلِك حسنه ثمَّ الْمَأْمُور بِهِ فِي حق الْحسن
پس دی (يعنې د آمر حکيم کېدل) د ماموربه د خوبۍ تقاضا کوي، بيا د ماموربه د حسن په اعتبار
نَوْعَانِ حسن بِنَفسِهِ وَحسن لغيره فالحسن بِنَفسِهِ مثل الْإِيمَان
سره دوه قسمونه لري: (۱) حسن بنفسه (۲) حسن لغيره. پس د حسن بنفسه مثال په الله تعالی باندې
بِاللَّه تَعَالَى وشكر الْمُنعم والصدق وَالْعدْل وَالصَّلَاة وَنَحْوهَا
ايمان راوړل او د نعمت ورکوونکي شکر اداکول او رښتيا ويل او انصاف کول او لمونځ کول او دغه شان
من الْعِبَادَات الْخَالِصَة فَحكم هَذَا النَّوْع أَنه إِذا وَجب على العَبْد أَدَاؤُهُ لَا يسْقط إِلَّا بِالْأَدَاءِ
نور هغه عبادتونه چې خالص د الله تعالی لپاره دي، پس (د ماموربه) په دې قسم کې دي چې (د بنده
وَهَذَا فِيمَا لَا يحْتَمل السُّقُوط مثل الْإِيمَان بِاللَّه تَعَالَى وَأما مَا يحْتَمل السُّقُوط
د ذمې) نه ساقط کېدو احتمال لري او مګر هغه قسم چې (د بنده د ذمې نه) د ساقط کېدو احتمال لري؛
فَهُوَ يسْقط بِالْأَدَاءِ أَو بِإِسْقَاط الْآمِر
نو هغه (د بنده د ذمې) يا خو اداکولو سره ساقط شي يا بېخېله د آمر په ساقط کولو سره به ساقط شي
وعَلى هَذَا قُلْنَا إِذا وَجَبت الصَّلَاة
او ددې حکم په بناء باندې موږ ويلي چې کله اول وخت کې لمونځ (په مکلف باندې) واجب شي؛

فِي أول الوَقْت سقط الوَاجِب بِالْأَدَاءِ أَو باعتراض
نو اوس به د هغه (لمونځ) په اداكولو سره د لمونځ كوونكي ذمه ساقطه شي يا به د لمونځ په آخري
الْجُنُون وَالْحيض وَالنّفاس فِي آخر الوَقْت بِاعْتِبَار
وخت كې د جنون يا په ښځه باندې د حيض او نفاس راتلو له وجې ساقط شي. په دې وجه چې بخپله
أن الشَّرْع أسقطها عَنهُ عِند هَذِه الْعَوَارِض وَلَا يسْقط
شريعت ددې عوارضو د راتلو په وخت لمونځ د بنده د ذمې نه ساقط كړې او د لمونځ واجب وخت
بِضيق الوَقْت وَعدم المَاء واللباس وَنَحْوه.
د تنګوالي او اوبه او د لباس وغيره د نه موجوديدو له وجې ساقط نه وي

فصل الامر بالشرع الخ: كه حكم كوونكى ذات حكيم وي؛ نو دده امر كول په دې خبره باندې دلالت كوي چې مامور به حسن دى، يعنې په دې كې صفت د حسن موندل شوى، په دې وجه چې د امر نه مقصود دا بيانول دي چې مامور به داسې شى دى د كوم چې په وجود كې راتلل مناسب دي، پس كله چې آمر حكيم دى؛ نو ددې خبرې تقاضا كوي چې مامور به هم حسن دى[1]

قوله ثم المامور به في حق الحسن نوعان الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې د حسن په اعتبار سره مامور به په دوه قسمه ده (۱) حسن بنفسه (حسن لذاته) (۲) حسن لغيره

حسن بنفسه: هغه مامور به دى چې په خپل ذات كې يې حسن موجود وي د غير له وجې پكښې حسن نه وي پيدا شوى او دده په حسن كېدو كې د غير دخل نه وي. لكه د الله تعالى په ذات او صفاتو باندې ايمان راوړل، صدق، شكر، منعم، صلوة او نور عبادات خالصه مثلاً زكوة، صوم حج دا ټول شيان هغه مامور به دي چې حسن دده په ذات كې موجود وي د بل شي په واسطې سره په ده كې حسن نه وي راغلى.

حسن لغيره: هغه مامور به دى چې په ذات كې يې حسن موجود نه وي بلكې د غير له وجې په دې كې حسن پيدا شوى وي، يعنې ددې په حسن كېدو كې د غير دخل وي. لكه په اودس كې چې د خپل ذات په اعتبار سره څه حسن نشته بلكې دا خو په حقيقت كې د اوبو ضائع كول دي. البته د لمونځ د واسطې له وجې په دې كې حسن پيدا شو

---

(۱): الغرض به مامور به كې د صفت حسن موندل ضروري دي او به منهي عنه كې د قبح صفت موندل ضروري دي، ځكه چې حكيم ذات د كوم شي امر وكړي هغه به يقيناً حسن وي او د كوم نه چې منع وكړي هغه به يقيناً قبيح وي.

د حسن بنفسه اقسام: بیا د ماموربه حسن بنفسه دوه قسمونه دي

(۱) هغه ماموربه چې په بنده د وجوب نه پس د سقوط احتمال بالکل نه لري، لکه ایمان بالله، په معنی د تصدیق قلبي سره، دا چې کله د بلوغ په وخت کې په بنده باندې واجب شي؛ نو ددې نه پس د سقوط احتمال نه لري

د قسم اول حکم: د ماموربه حسن بنفسه ددې قسم حکم دا دی چې دا کله په بنده باندې واجب شي؛ نو په اداء کولو سره ساقطیږي او بغیر د ادا کولو نه نه ساقطیږي

(۲) هغه ماموربه چې په بنده د وجوب نه پس د سقوط احتمال ولري، لکه صلوة، صوم وغیره چې دا په بنده باندې د عذر نه وروسته ساقطیږي

د قسم ثاني حکم: د ماموربه حسن بنفسه ددې قسم حکم دا دی چې دا کله په بنده باندې واجب شي؛ نو دا به په ادا کولو سره ساقط شي یا به د شارع په ساقطولو سره ساقط شي (۱)

وعلی هذا قلنا الخ: د ماموربه حسن بنفسه قسم ثاني ددې حکم په بناء باندې (چې هغه په اداء کولو سره ساقطیږي یا د شارع او آمر په ساقطولو سره ساقط شي) مونږ وایو چې لمونځ کله په اول وخت کې په بنده باندې واجب شي؛ نو اوس به واجب په ادا کولو سره ساقط وي یا به د آمر په ساقط کولو سره ساقط وي او که حیض او نفاس یا جنون کې څه عارض راشي؛ نو بیا آمر یعنې (الله تعالی) پخپله دا لمونځ ساقطوي، خلاصه دا چې لمونځ په ادا کولو سره ساقطیږي یا د آمر په ساقطولو سره ساقطیږي، مګر د وخت د تنګۍ له وجې لمونځ نه ساقطیږي، په دې وجه چې ددې قائم مقام قضاء موجود دی، دغه شان د اوبو د نشتوالي له وجې هم لمونځ نه ساقطیږي ځکه چې تیمم ددې قائم مقام موجود دی او د عدم لباس په بناء باندې لمونځ نه ساقطیږي؛ په دې وجه چې ددې قائم مقام هم موجود دی چې په برښده په ناسته په اشارې سره دې لمونځ ادا کړي او د قبلې د مشتبه کېدو په وجه هم لمونځ نه ساقطیږي، په دې وجه چې ددې قائم مقام موجود دی چې تحرّی دې وکړي او په کوم طرف چې غالب ګمان وي هغه طرفته دې لمونځ وکړي

---

(۱) خلاصه دا چې ماموربه د حسن بنفسه قسم اول به صرف په اداء کولو سره ساقطیږي او مامور به د قسم ثاني په ادا کولو او د آمر یعنې د شارع په ساقطولو سره هم ساقطیږي.

النَّوع الثَّانِي مَا يكون حسناً بِوَاسِطَة الْغَيْر وَذَلِكَ مثل السَّعْي إِلَى الْجُمُعَة

دماموربه دويم قسم هغه دى چي دغيردواسطې په وجه حسن وي اوددې مثال دجمعې لپاره سعي كول

وَالْوُضُوء للصلوة فَإِن السَّعْي حسن بِوَاسِطَة كَونه

د لمونځ لپاره اودس كول دى. په دې وجه چي سعي الى الجمعه، ددې واسطې له وجې حسن دى چي

مفضيا إِلَى أَدَاء الْجُمُعَة وَالْوُضُوء حسن بِوَاسِطَة كَونه مفتاحاً للصَّلَاة

د جمعې د لمونځ د اداء سبب دى او اودس ددې واسطې له وجې حسن دى چي هغه د لمونځ كنجي ده

وَحكم هَذَا النَّوْع أَنه يسْقط بِسُقُوط تِلْكَ الْوَاسِطَة

او: دماموربه، ددې قسم حكم دادى چي دماموربه ددې واسطې دساقطيدو له وجې ماموربه ساقطيږي

حَتَّى أَن السَّعْي لَا يجب على من لَا جُمُعَة عَلَيْهِ

لهذا سعي الى الجمعه به په هغه سړي باندې واجب نه وي په چاچې جمعه واجبه نه وي او اودس به په

وَلَا يجب الْوضُوء على من لَا صَلَاة عَلَيْهِ وَلَو سعى إِلَى الْجُمُعَة

هغه سړي واجب نه وي په چا چې لمونځ واجب نه وي او كه څوك د جمعې لپاره سعي وكړي او بيا دى

فَحمل مكْرها إِلَى مَوضِع آخر إِقَامَة الْجُمُعَة يجب عَلَيْهِ السَّعْي ثَانِيًا

په زبردستي سره بل ځاى ته دجمعې دلمانځه نه وړاندې اوچت شي؛ نوپه ده به دوباره سعي واجب وي

وَلَو كَانَ معتكفا فِي الْجَامِع يكون السَّعْي سَاقِطا عَنهُ وَكَذَلِكَ

او كه څوك په جامع مسجد كې معتكف وي؛ نوسعي الى الجمعه به په دې سره ساقط وي او دغه شان

لَو تَوَضَّأ فَأحدث قبل أَدَاء الصلوة يجب عَلَيْهِ الْوضُوء

كه څوك اودس وكړي او د لمونځ د ادا كولو نه مخكې دده اودس مات شي؛ نو په ده باندې به دوباره

ثَانِيًا وَلَو كَانَ متوضئا عِنْد وجوب الصلوة لَا يجب عَلَيْهِ

اودس كول واجب وي او كه څوك د لمونځ د وجوب په وخت په اودس كې وي؛ نو په هغه باندې تازه

تَجْدِيد الْوضُوء والقريب من هَذَا النَّوْع الْحُدُود وَالْقصاص وَالْجهَاد فَإِن

اودس واجب نه دى او :ماموربه د حسن لغيره، ددې قسم نږدې حدود، قصاص او جهاد دى. په دې

الْحَد حسن بِوَاسِطَة الزّجر عَن الْجِنَايَة وَالْجهَاد حسن بِوَاسِطَة دفع شَرّ الْكَفَرَة

وجه چې حد لګول د جرم نه د بندولو د واسطې له وجې حسن دى او جهاد كول د كافرانو د شر دفع

وإعلاء	كلمة	الحق	ولو	فرضنا	عدم	الواسطة	لا	يبقى ذلك
کولو او د الله تعالى د کلمې اوچتولو د واسطې له وجې حسن دی او که موږ ددې واسطې نه کېدل								
مأمورا	به	فإنه	لولا	الجناية	لا	يجب	الحد	
فرض کړو؛ نو دا حد به ماموربه پاتې نه شي، په دې وجه چې که جرم نه وي؛ نو حد به نه واجبېده.								
ولولا	الكفر	المفضي	إلى	الحرب	لا	يجب	عليه	الجهاد.
او که جنګه پورې رسېدونکې کفر نه وي؛ نو په امیر باندې به جهاد نه واجبېده.								

والنوع الثاني الخ: دلته مصنف رحمه الله د ماموربه د دويم قسم حسن لغيره په مثالونو سره وضاحت کوي. د مثالونو د وضاحت نه مخکې د حسن لغيره تعريف ضروري دی

حسن لغيره: هغه ماموربه دی چې په خپل ذات کې يې حسن موجود نه وي، مګر د غير له وجې په دې کې حسن پيدا شوی وي، لکه اودس چې دا د الله تعالى فرمان دی ((اذا قمتم الى الصلوٰة فاغسلوا وجوهکم الاية)) له وجې ماموربه دی او حسن لغيره دی، ځکه چې دده په خپل ذات کې حسن نشته بلکې دا خو محض د اوبو اسراف او د اندامونو د پخوالي يوه ذريعه ده، په دې کې د عبادت معنى نه موندل کېږي، مګر چونکه دا مفضي الى الصلوٰة دی او مفتاح الصلوٰة دی، په دې وجه د غير يعني د لمونځ له وجې په دې کې حسن پيدا شوی دی.

د حسن لغيره لومړی مثال: سعي إلى الجمعه دا د الله تعالى قول دی ((فاسعوا إلى ذكر الله)) له وجې ماموربه دی او حسن لغيره دی، ځکه چې دده په خپل ذات کې حسن نشته، ځکه چې د سعي معنى تيز-تيز تلل او منډه وهل دي او په دې کې د عبادت معنى نه موندل کېږي، مګر چونکه ددې ادا کول د جمعې طرفته مفضي دی، لهذا د جمعې د لمونځ ادا کول يوه داسې واسطه ده چې په دې کې حسن پيدا شوی دی

د حسن لغيره مثال: د حسن لغيره دوه قسمونه دي.

(۱) **د حسن لغيره اول قسم:** دا دی چې د کوم غير (واسطې) له وجې په ماموربه کې حسن پيدا شوی دی هغه غير ماموربه داسې منفصل وي چې په فقط د ماموربه ادا کولو سره هغه غير ادا نه وي بلکې ماموربه په جدا ادا شي او هغه غير او واسطه به جدا ادا شي

(۲) **د حسن لغيره دويم قسم:** دا دی چې د کوم غير له وجې په ماموربه کې حسن پيدا شوی دی هغه غير ماموربه سره داسې متصل وي چې فقط د ماموربه په ادا کولو سره غير هم پخپله ادا کېږي، په دې وجه مستقل فعل سر انجام کول نه پرېوځي.

د حسن لغيره د دوارو قسمونو حكم: دا دی چې ددې غير يعني واسطې ساقطېدو سره مامور به هم ساقط شي

د قسم اول مثالونه:

قوله حسن لغيره الخ: اول مثال: په دې اصولو باندې چې د واسطې ساقطېدو سره مامور به هم ساقطيږي، موږ وايو چې په چا باندې جمعه واجب نه ده؛ نو په ده باندې سعي الى الجمعه واجب نه وي، ځکه چې سعي الى الجمعه دا د جمعې د ادا کولو په واسطه حسن دی، لهذا کله چې واسطه ساقطه شوه؛ نو مامور به به هم ساقط کړی شي او لکه بيمار، مسافر، ماشوم، ښځه وغيره چې په دوی جمعه واجب نه ده؛ نو سعي به هم په دوی باندې واجب نه وي

دويم مثال: دغه شان په کوم سړي باندې چې لمونځ فرض نه وي. مثلاً مجنون (ليونی) وي، حائضه وغيره باندې به هم اودس واجب نه وي. ځکه چې په اودس کې حسن د لمونځ له وجې پيدا شوی دی، کله چې واسطه باتې نه شوه؛ نو مامور به يعني اودس به هم ساقط شي

دريم مثال: موږ ويلي وو چې په يو کس باندې جمعه واجب وي، لهذا سعي الى الجمعه به هم په هغه باندې واجب وي، اوس د جمعې د ادا کولو نه مخکې دا سړی وتښتول شي، مګر د جمعې د ادا کولو نه مخکې بې پرېښودو؛ نو واسطه باقي کېدو له وجې به په ده باندې سعي الى الجمعه دوباره واجب وي او که د جمعې د لمانځه ادا کولو نه مخکې پرېښودل شو؛ نو واسطه يعني د جمعې د ساقطولو له وجې سعي الى الجمعه هم ساقط شوه

دغه شان که چا جمعې طرفته سعي وکړه، مګر د جمعې د ادا کولو نه وړاندې اغواء شو او په بل ځای کې پرېښودل شو؛ نو په ده باندې به سعي واجب وي، ځکه چې د سعي کوم مقصد وو هغه تر اوسه پورې نه دی حاصل شوی، لهذا د مقصد د حاصلولو لپاره په ده باندې دوباره سعي واجب ده او که هغه د مخکې نه په جامع مسجد کې معتکف وي؛ نو په هغه باندې به سعي واجب نه وي، ځکه چې مقصود (په جامع مسجد کې د جمعې د ادا کولو لپاره حاضري) د مخکې نه حاصله ده

څلورم مثال: دغه شان دلمونځ د ادا کولو لپاره يو سړي اودس وکړو، مګر د لمونځ د ادا کولو نه مخکې بې اودسه شو؛ نو په ده باندې به اودس دوباره واجب وي، په دې وجه چې په اودس سره کوم مقصود دی هغه تر اوسه پورې نه دی حاصل شوی.لهذا دمقصود دحصول لپاره دوباره اودس کول واجب دي او که څوك دلمونځ دوجوب نه مخکې په اوداسه کې وي؛ نوپه ده باندې دوباره اودس کول واجب نه دی، په دې وجه چې لمونځ بغير د نوي اودس نه هم کيږي

د حسن لغيره دويم قسم مثالونه:

والقريب الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې حدود، قصاص او جهاد هم حسن لغيره ته نژدې دي. يعنې دا اوامر هم حسن لغيره دي، ځکه چې د حد په خپل ذات کې حسن نشته. ځکه چې د حد مطلب سزا ورکول دي او حد په حقيقت کې د الله بنده ګانو ته عذاب ورکول دي. دغه شان قصاص هم په خپل ذات کې حسن نه دی. ځکه چې په دې کې خو د انسانانو وينه تويول دي او د انسانانو وژل وي او ظاهره ده چې دا دواړه په خپل ذات کې حسن نه دي. مګر چونکې حدود، جنايات مثلاً د شراب څښلو او د زنا کولو او تهمت لګولو نه منع کوي او قصاص د قتلِ ناحق نه انسان بندوي او د جناياتو نه يې منع کوي او د قتلِ ناحق نه بندول ښه کار دی؛ نو د جناياتو نه د بندولو په واسطه په حد کې حسن پيدا شو او د قتلِ ناحق نه د بندولو په واسطه په قصاص کې حسن راغلی، دغه شان دا دواړه حسن شو، غرض دا چې په دې دواړو کې حسن د غير په واسطه راغلی دی، په دې وجه دا حسن لغيره دي

دغه شان د حسن لغيره د دويم قسم يو بل مثال جهاد دی چې د دوی په خپل ذات کې حسن نشته، په دې وجه چې دا خو د کورونو او ښارونو تباه او بربادول او ورانول او د قتل او غارت نوم دی او صفا خبره ده چې دغه ټول کوم ښه کارونه نه دي، مګر دا چې د کفر د شر دفع کول او د اعلاء کلمة الله سبب جوړيږي، په دې وجه اعلاء د کلمة الله او د کفارو د شر نه د دفع په خاطر په دې کې حسن پيدا شوی دی، الغرض په جهاد کې حسن د غير په واسطه راغلی دی، لهذا دا هم حسن لغيره شو

ولو فرضنا الخ: مصنف عليه الرحمة فرمايي چې د دې حسن لغيره کېدو واضح دليل دا دی چې په دې مذکوره واسطو يعنې جنايات، قتلِ ناحق او کفر مفضي الى الحرب لره معدوم فرض کړی شي نو دا حدود، قصاص او جهاد مامور به نه پاتې کيږي، يعنې داسې علاقه وي چېرته چې کفر مفضي الى الحرب نه وي؛ نو هلته به په امام باندې جهاد واجب نه وي.

د حسن لغيره لومړی قسم چونکه په حسن لغيره کېدو کې کامل دی او دويم قسم يې په حسن لغيره کې ناقص دی، په دې وجه مصنف رحمه الله داسې وفرمايل چې جهاد، حدود او قصاص حسن لغيره ته نژدې نژدې دي او د لومړي قسم کامل کېدو وجه دا ده چې په دې کې واسطه او غير اصل مامور به سره داسې منفصل دي چې د مامور به د ادا کولو لپاره مستقل کار کول وي او د دې غير او واسطې لپاره مستقل يعنې د مامور به د ادا کولو سره غير او واسطه نه ادا کيږي، دويم قسم په دې وجه ناقص دی چې په دې کې د غير او واسطې د ادا کولو لپاره مستقل کار کول نه وي بلکې د اصل مامور به د ادا کولو سره هغه واسطه هم ادا کيږي

فایده: مصنف رحمه الله "فرضنا" په دې وجه وویل چې په دې خبره تنبیه وشي چې جهاد خو تر قیامته پورې جاري وي، څنګه چې په حدیث کې دي حضور ﷺ وفرمایل (الجهادُ ماضٍ الی یوم القیامة) او که هغه لفظ "فرضنا" یې نه ویلو؛ نو ددې حدیث مخالفت به لازم شوی وی. مطلب دا چې که مونږ فرض کړو چې کفر مفضي الی الحرب نه دی؛ نو بیا جهاد هم په مامور به کېدو سره نه پاتې کېږي

بحث كون الواجب بالامر نوعين

فصل اَلْوَاجِبُ بِحكم الْأَمر نَوْعَانِ أَدَاءٌ وَقَضَاءٌ فالأداءُ عبارَةٌ عَن تَسْلِيمِ عينِ الْوَاجِب

هغه شی چې په امر سره واجبیږي په دوه قسمه دی: (۱) اداء (۲) قضاء، اداء یعنې عین واجب خپل

إِلَى مُسْتَحِقّه وَالْقَضَاء عبارَة عَن تَسْلِيم مثل الْوَاجِب إِلَى مُسْتَحِقّه ثمَّ الْأَدَاء نَوْعَانِ كَامِل

مستحق ته سپارل او قضاء مثل د واجب خپل مستحق ته سپارل بیا د اداء دوه قسمونه دي کامل

وقاصر فالكامل مثل أَدَاء الصَّلَاة فِي وَقتهَا بِالْجَمَاعَة أَو الطّواف متوضئاً

او قاصر کامل لکه لمونځ په خپل وخت کې په جمع سره ادا کول او طواف په اودس کې کول او مبیع

وَتَسْلِيم الْمَبِيع سليماً كَمَا اقْتَضَاهُ العقد إِلَى الْمُشْتَرِي

صحیح سالمه مشتري ته حواله کول، لکه څرنګه چې عقد ددې د سپارلو تقاضا کوي او د غاصب

وَتَسْلِيم الْغَاصِب الْعين الْمَغْصُوبَة كَمَا غَصَبَهَا.

مغصوبه شي داسې (مغصوب منه ته) حواله کول لکه څنګه چې یې غصب کړی ؤ

فصل الواجب بحكم الامر الخ: په امر سره چې کوم شی واجبیږي ددې دوه قسمونه دي (۱) اداء (۲) قضاء

الاداء: "عبارةٌ عن تسليم عين الواجب الى مستحقه" اداء واجب ده حقدار ته د حواله کولو نوم دی، یعنې په امر سره چې کوم شی په ذمه واجب شي بعینه هم هغه شی مالك ته حواله کول اداء دی

په حقوق الله کې ددې مثال: د ماسپښین لمونځ د ماسپښین په وخت کې کول اداء ده او په حقوق العباد کې ددې مثال: کوم شی چې غصب شوی دی بعینه هم هغه مالك ته حواله کول اداء ده

القضاء: "عبارة عن تسليم مثل الواجب الى مستحقه" قضاء مثل د واجب ددې حقدار ته د حوالو کولو نوم دی، یعنې د امر په ذریعه چې کوم شی په ذمه واجب شوی دی بعینه د هم هغه شي

مثل مالك ته حواله كولو ته قضاء ويل كيږي

په حقوق الله كې ددې مثال: د ماسپښين لمونځ د ماسپښين د وخت تېرېدو نه پس كول قضاء ده او په حقوق العباد كې ددې **مثال** كوم شى چې غصب شوى وي هغه شى مالك ته نه حواله كول بلكې ددې په شان بل شى مالك ته حواله كول

ثم الاداء نوعان الخ: دلته مصنف رحمه الله د اداء دوه قسمونه بيانوي (١) كامل (٢) قاصر

د اداء كامل تعريف: "الاداء الكامل فهو تسليم عين الواجب الى مستحقه بغير نقصان في صفته" يعني اداء كامل عين واجب د ټولو صفتونو سره حقدار ته حواله كول. په نورو الفاظو كې يې داسې تعريف كوو: "هو أداء عين المامور به على وجه شرع عليه مع ابقاء جميع حقوقه" يعني مامور به چې په كومه طريقه مشروع شوى دى په هغه طريقه ادا كولو ته اداء كامله وايي

په حقوق الله كې ددې مثال: لمونځ په خپل وخت كې په جمع سره اداء كول. چونكه لمونځ د جمع په صفت سره واجب شوى دى. لهذا لمونځ د جمع سره ادا كول دا اداء كامل دى او په حقوق الله كې ددې **دوېم مثال:** په اودسه سره د بيت الله طواف كول. ځكه چې طواف په اودس سره واجب شوى دى.

په حقوق العباد كې ددې مثال: د بائع او مشتري په مينځ كې د يو شي عقد وشو. اوس په بائع باندې ضروري دي چې هغه مبيعه يو صحيح صفت سره مشتري ته حواله كړي په كوم حالت سره چې مبيع د عقد په وخت كې وه. پس د هغه صفت سره مبيع ادا كول دا اداء كامل دى او په حقوق العباد كې ددې **دوېم مثال:** يو كس د چا څه شى غصب كړو. اوس د غاصب په ذمه دي چې په هغو صفاتو سره مغصوبه شى مالك ته حواله كړي په كومو صفاتو سره چې هغه د غصب په وخت كې وو. دا اداء كامل دى

وَحكم هَذَا النَّوْع أن يحكم بِالْخُرُوجِ عَن الْعهْدَة بِهِ
او د اداء ددې قسم حكم دا دى چې په دې باندې په ادا كولو سره ددې د ذمې نه د وتلو حكم لګول كيږي
وعَلى هَذَا قُلْنَا الْغَاصِب إِذا بَاعَ الْمَغْصُوب من الْمَالِك
او ددې حكم په بناء موږ ويلي دي چې كله غاصب مغصوبه شى په مالك خرڅ كړي يا مغصوبه شى
أَو رَهنه عِنْده أَو وهبه لَهُ وَسلمهُ إِلَيْهِ يخرج عَن الْعهْدَة
د هغه سره رهن كړي يا يې ورته هبه كړي او هغه يې ده ته حواله كړي نو هغه به د واجب د ذمه دارۍ
وَيكون ذَلِك أَدَاء لحقه ويلغى مَا صرح بِهِ من البيع
نه وځي او دا (بيعه رهن وغيره) ددې حق ادا كول به وي او د كومې بيع رهن وغيره چې ده تصريح

وَالْهِبَة وَلَو غصب طَعَامًا فأطعمه مَالِكه
کړي ده هغه به لغوه شي او که هغه د خوراك څه شي په زور واخلي او بيا هغه به مالك وخوري،
وَهُوَ لَا يَدْرِي أنه طَعَامه أَو غصب ثوبًا
حال دا چي مالك ته معلومه نه وي چي دا هم دده خوراك دي او يا جوړه به زور واخلي او بيا هغه به
فألبسه مَالِكه وَهُوَ لَا يَدْرِي أَنه ثَوْبه يكون ذَلِك
مالك باندي واغوندي او حال دا چي مالك ته معلوم نه وي چي هغه دا دده جوړه ده، نو دا، خوراك خوړل
أَدَاء لحقه وَالْمُشْتَرِي فِي البيع الْفَاسِد لَو أعَار الْمَبِيع
او جامي وراغوستل، به د مالك حق ادا كول وي او كه مشتري به بيع فاسده كي مبيع بائع ته به
من البَائِع أَوْ رَهنه عِنْده أَو آجره مِنْهُ أَو بَاعه مِنْهُ
عاريت باندي ورکړي يا يي د بائع سره رهن کړي يا يي هغه ته به کرايه ورکړي يا يي به بائع باندي
أَو وَهَبَه لَهُ وَسلمهُ يكون ذَلِك أَدَاء لحقه
خرڅ کړي يا يي هغه ته هبه کړي. نو دا، عاريت او رهن وغيره، به د بائع حق ادا كول ګڼل کيږي او
ويلغى مَا صرح بِهِ من البيع وَالْهِبَة وَنَحْوه.
د كومي هبي وغيره تصريح چي دده کړي ده هغه به لغوه شي

فصل وحكم هذا النوع الخ: دلته مصنف رحمه الله د اداء كامل حكم بيانوي وايي چي د اداء كامل په ذريعه بنده (مكلف) د خپلي ذمي نه وځي

وعلى هذا قلنا الخ: مصنف په دي اصل باندي (چي كله سړى عين واجب د هغه د صفاتو سره ادا کړي؛ نو د ذمه دارئ نه بري كيږي) يوه مسئله متفرع كوي چي يو سړى د چا څه شي غصب کړي بيا هغه شي په مالك خرڅ کړي او مالك ته معلومه نه وي چي دا هم دده شي دي يا هم هغه شي د هغه مالك سره رهن كيږدي يا هم هغه شي هغه مالك ته هبه کړي؛ نو د غاصب غاړه به خلاصه شي، په دي وجه چي د بيع، رهن او هبي په ذريعه چرنكه مالك ته دده عين مال ملاو شوى دى، لهذا دا بيع، رهن او هبه د مالك په حق كي ادا كول وي. باقي بيع، رهن او هبه وغيره د كوم چي غاصب صراحت کړى دى دا ټول به لغوه شي، كله چي غاصب د مغصوبه شي مالك نه دى، لهذا هغه دا شى نه شي خرڅولى او رهن يي هم نه شي ايښودلى او هبه كولى يي

هم نه شي. لهذا دی د بیع وغیره تصرفاتو اهل نه دی او غاصب مغصوبه شی مالك ته په حواله کولو سره د هغه حق ادا شو

قوله ولوغصب طعاماً الخ: په دې اصل باندې (چې سړی کله عین واجب ددې د صفاتو سره حقدار ته ادا کړي؛ نو دی به بری الذمه شي) موټر وایو چې که چا د بل خوراکي شی یا جوړه غصب کړه او بیا یې هغه خوراك په مالك وخوړلو یا یې هغه جوړه مالك ته ورکړه. په داسې حال کې چې مالك ته پته نه وي چې دا خوراك یا دا جوړه دده ده؛ نو بیا هم غاصب ددې مغصوبه شي مالك ته ورکول د مالك حق ادا کول دي او غاصب به د ذمه داری نه بري الذمه شي، ځکه چې دده په ذمه ددغه مغصوبه شي اداکول وو او هغه ادا شو.

والمشتري في البيع الفاسد الخ: په بیع فاسد کې مبیع د مشتري سره وه؛ نو د مشتري په ذمه واجب دي چې مبیع بائع ته واپس کړي او د بائع په ذمه واجب دي چې هغه رقم مشتري ته واپس کړي. مګر مشتري د مبیعې واپس کولو په ځای بائع ته مبیعه هبه کړه یا یې په رهن کې ورکړه یا یې په بائع باندې خرڅه کړه؛ نو دا هبه یا رهن او خرڅول هم د بائع حق ادا کول دي، مګر مشتري بیع، هبه، په رهن کې یې چې د کوم څه صراحت کړی دی هغه به لغوه شي، ځکه چې مشتري د مبیع مالك نه دی. لهذا دی یې خرڅولی هم نه شي او رهن کولی یې هم نه شي او نه یې هم هبه کولی شي

بحث الأداء القاصر

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ تَسْلِيمُ عينِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِي صفته نَحْوُ الصلوة بِدُونِ تَعْدِيلِ					
اداء قاصر عین واجب دهغې په صفت کې د نقصان سره مستحق ته حواله کول دي. لکه د تعدیل ارکان					
الْأَرْكَانِ	أَوْ	الطَّوافِ	مُحْدِثاً	وردِ	البيع
نه بغیر لمونځ کول یا بې اودسه طواف کول او مبیعه په داسې حال کې (مشتري ته) حواله کول چې					
مَشْغُولًا	بِالدَّيْنِ	أَوْ	بِالْجِنَايَةِ	وردِ	الْمَغْصُوبِ
هغه د قرض یا جنایت سره مشغوله وي او مغصوبه شی په داسې حال کې (مالك ته) واپس کول چې					
مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُولًا بِالدَّيْنِ أَوْ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ					
هغه د قتل په وجه مباح الدم وي یا په داسې قرض یا داسې جنایت کې مشغول وي چې د غاصب سره					
وَأَدَاءِ	الزُّيُوفِ	مَكَانَ	الْجِيَادِ	إِذَا	لَمْ يعلم
شوی وي او د کره درهمو په ځای جعلي درهم ادا کول، په داسې وخت کې چې قرض خواه ته ددې					

الدَّاين ذٰلِك وَحكم هٰذَا النَّوْع أنه إِن أمكن جبر النُّقْصَان بِالْمثلِ

د جعلي كېدو علم نه وي او (د اداء) ددې قسم (قاصر) حکم دا دی چي که نقصان په مثل سره پوره کول

يَنجبر بِهِ وَإِلَّا يسْقط حكم النُّقْصَان إِلَّا فِي الْإِثْم

ممکن وي؛ نو په مثل سره دي پوره شي، کنه د نقصان حکم به ساقط شي، مګر د ګناه په حق کي

وعَلى هٰذَا إِذا ترك تَعْدِيل الْأَرْكَان فِي بَاب الصلوة

(چي ګناه به ساقطه نه وي) او (د اداء قاصر) ددې حکم په بناء باندي چي کله څوك په لمونځ کي تعديل

لَا يُمكن تَدَارُكه بِالْمثلِ إِذْ لَا مثل

د ارکان پرېږدي؛ نو چونکي دا نقصان په مثل سره پوره کول ممکن نه دي. په دې وجه د بنده سره

لَهُ عِنْد العَبْدِ فَسقط

د تعديل ارکان څه مثل نشته. لهذا د نقصان حکم به ساقط شي (مګر د ګناه حکم يې نه ساقطيږي)

وَلَو ترك الصلوة فِي أَيَّام التَّشْرِيق فقضاها فِي غير أَيَّام التَّشْرِيق

او که څوك په ايام التشريق کي لمونځ پرېږدي او بيا ددې قضاء د ايام تشريق نه علاوه په نورو ورځو

لَا يكبر لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِير بالجهر شرعاً

کي راوړي؛ نو هغه به تکبيرات د تشريق نه وايي. په دې وجه چي شرعاً ددې لپاره د جهراً تکبير ويلو

وَقُلْنَا فِي ترك قِرَاءَة الْفَاتِحَة والقنوت وَالتَّشَهُّد وتكبيرات الْعِيدَيْنِ

اجازه نشته او مونږ سورة فاتحه، دعاء قنوت، تشهد او داخرونو په تکبيراتو پرېښودلو کي ويلي دي

أَنه يُجْبر بالسهو وَلَو طَاف طواف الْفَرْض مُحدثاً

چي ددې نقصان د سجده سهوي په ذريعه پوره کولی شي او که څوك بې اودسه د بيت الله طواف

يُجْبر ذٰلِك بِالدَّمِ وَهُوَ مثل لَهُ شرعاً.

وکړي؛ نو دا نقصان به په قرباني سره پوره شي، ځکه چي شريعت قرباني د اودس مثل مقرر کړي دی

واما الاداء القاصر الخ: مصنف رحمه الله د اداء قاصر تعريف کوي:

الاداء القاصر: "هو عبارة عن تسليم عين الواجب الى مستحقه مع النقصان في صفته" اداء قاصر عين واجب ددې په صفت کي د نقصان سره حقدار ته حواله کولو ته وايي، يعني د واجب په ذات کي څه نقصان نه وي بلکي دده په صفت کي نقصان وي يا په داسي ورايو

"الاداء القاصر هو تسليم عين الواجب الى مستحقه على خلاف ما شرع عليه"

په حقوق الله کې يې مثال دا دی: لمونځ د تعديل ارکان نه بغير ادا کول دا اداء قاصر دی. په دې وجه چې لمونځ د تعديل ارکان په صفت سره واجب شوی دی. اوس که څوك په خپل وخت کې لمونځ د تعديل ارکان نه بغير کوي؛ نو د عين واجب حقدار ته د سپارلو په وجه خو لمونځ ادا شو. مګر په تعديل کې د نقصان په وجه دا اداء قاصر شو

په حقوق الله کې يې بل مثال: بې اودسه طواف کول دا اداء قاصر دی. ځکه چې طواف د اودس سره واجب شوی دی. اوس که څوك بې اودسه طواف وکړي؛ نو عين واجب (ماموربه) حقدار ته وسپارل شو خو په صفت د اودس کې د نقصان په وجه يې ادا قاصره ده.

په حقوق العباد کې يې لومړی مثال: د بائع او مشتري چې په کوم غلام باندې عقد وشو. هغه د عقد په وخت کې سالم عن العيوب وو. يعني نه خو مشغول بالدين وو او نه هم مشغول بالجنايت وو. مګر د بيع نه پس د مشتري د قبضې نه وړاندې د بائع سره هغه غلام مشغول بالدين يا مشغول بالجنايت شو. اوس که بائع په دې حالت کې غلام مشتري ته حواله کوي نو دا اداء قاصر شوه. ځکه چې په بائع باندې هغه غلام ادا کول واجب وو چې په صفت د سلامتی سره متصف وي. مګر بائع مشتري ته غلام په داسې حالت کې حواله کوي چې دده په صفت د د سلامتی کې نقصان شوی دی. لهذا دا به اداء قاصر وي

په حقوق العباد کې يې دويم مثال: غاصب يو غلام غصب کړو او د غصب په وخت هغه غلام سالم عن الغيوب وو. يعني نه خو مشغول بالدين وو او نه مشغول بالجنايت وو. اوس د غاصب په ذمه واجب وو چې هغه مالك ته د هغه صفاتو سره غلام واپس کړي په کومو صفاتو سره چې يې غصب کړی وو. مګر د غاصب سره هغه غلام د قتل په وجه مباح الدم شو يا په بله وجه مشغول بالدين شو. اوس که غاصب غلام په دې حالت کې مالك ته حواله کړي؛ نو دا به اداء قاصر وي. ځکه چې د غاصب په ذمه واجب وو چې هغه مالك ته په دې صفاتو سره غلام حواله کړي په کومو صفاتو سره چې هغه غصب کړی وو. مګر هغه غلام په دې حالت کې واپس کوي چې د هغه په صفت د سلامتی عن العيوب کې نقصان راغلی دی. لهذا دا اداء قاصر دی.

په حقوق العباد کې يې دريم مثال: يو سړي د چا نه کره (روغ) درهم په قرض واخيستل او قرضداري د کره درهمو په ځای جعلي درهم ورکړه. دائن ته معلومه نه وي چې مديون ورته دويم نمبر دراهم واپس کړي دي. نو دا به اداء قاصر وي. ځکه چې د مديون په ذمه داسې دراهم واپس کول واجب وو چې په صفت د جودت سره متصف وو. مګر ده داسې دراهم واپس کړه چې د جودة په صفت سره متصف نه ؤ. لهذا دا به اداء قاصر وي.

اذا لم يعلم الدائن الخ: د مصنف ددي قيد "اذا لم يعلم الدائن ذلك" نه معلوميږي چي که دائن نه معلومه نه وي چي مديون ده ته دويم نمبر دراهم ورکړي دي بيا دا اداء قاصر دی او که دائن ته معلومه شي چي مديون ده ته دويم نمبر دراهم وايس کړي؛ نو بيا به دا اداء کامل وي، په هغه وخت کي چي دائن په خوشحالي سره صفت د جودت ساقط کړي

مګر راجح قول دا دی چي د مصنف رحمه الله دا عبارت احترازي قيد نه دی بلکي اتفاقي قيد دی، که دائن ته معلومه وي يا معلومه نه وي په دويم نمبر دراهمو ادا کولو سره به اداء قاصره وي، ځکه چي په صفت کي نقصان پيدا شوی دی، د اتفاقي قيد مطلب دا دی چي د مديون دائن ته دويم نمبر دراهم واپس ورکولو حرکت کول، دا اکثر هغه وخت کيږي کله چي دائن ته معلومه نه وي، په دي وجه که هغه ته معلومه شي نو هغه به د اخيستو نه انکار وکړي

قوله وحكم هذا النوع الخ: دلته مصنف رحمه الله د اداء قاصر حکم بيانوي

د اداء قاصر حکم دا دی چي که د اداء قاصر په وجه د مامور به نقصان په مثل سره پوره کول ممکن وي؛ نو په مثل سره به پوره کولی شي او که دا نقصان په مثل سره پوره کول ممکن نه وي؛ نو د نقصان په وجه به په ده بانديي څه شی واجب نه وي، مګر مامور (مکلف) به ددي نقصان په وجه ګنهګار وي

د مثل اقسام: د مثل دوه قسمونه دي (۱) مثل معقول (۲) مثل غير معقول (مثل شرعي)

مثل معقول: هغه مثل دی چي صورةً او معنًى د مامور به مماثل وي يا کم نه کم معنًى د مامور به مماثل وي، لکه د چا سايکل يي ورک کړو، اوس ددي مثل صوري دا دی چي ددي په شان بل سايکل به ورته اخلي او مثل معنوي دا دی چي ددي قيمت ادا کړي

مثل غيرمعقول: هغه مثل دی چي د مامور به سره صورةً مماثل وي خو معنًى مماثل نه وي، بلکي د شريعت له طرفه دی د مامور به مثل منل شوی وي، دي ته مثل شرعي هم ويل کيږي، لکه د روژي مثل فديه ده، حال دا چي فديه نه صورةً د روژي مماثل دی او نه هم معنًى، مګر چونکه شريعت فديه د روژي مثل منلی دی او دغه شان دي له مثل شرعي ويل شوی

وعلى هذا إذا ترك تعديل الاركان الخ: **لومړی مثال:** په دي اصل بانديي اچي د اداء قاصر له وجي په مامور به کي کوم نقصان شوی دی هغه په مثل سره پوره کول ممکن وي؛ نو دا نقصان به په مثل سره پوره کولی شي، کنه د نقصان حکم به ساقط کړی شي، مګر مکلف به ګنهګار وي، مونځ ويلي چي لمونځ بغير د تعديل ارکان نه کول دا اداء قاصر دی، ځکه چي لمونځ د صفت تعديل سره واجب شوی دی، مګر د اداء قاصر له وجي په صفت د تعديل کي چي کوم نقصان شوی دی هغه په مثل سره پوره کول ممکن نه دي، په مثل عقلي سره يې تلافي به دي وجه

ممکن نه ده چې صفت د تعدیل دا وصف دی او وصف بغیر د محل نه نه موندل کیږي او که ددې وصف قضاء اصل لمونځ سره وکړي، یعني دوباره لمونځ وکړي نو دا هم نه صحیح کیږي، ځکه چې داسې کولو کې بطلان د وصف سره د اصل ابطال لازم راځي او دا باطل دی، ځکه چې په دې کې نقض اصول او د قلب معقول خرابي لازمه راځي. مطلب دا چې د اصل لپاره خو وصف ماتولی شي، مګر د وصف لپاره اصل نه شي ماتولی. تعدیل ارکان وصف دی، اوس ددې د ادا کولو لپاره نول لمونځ دوباره کول صحیح نه دی او مثل شرعي ددې وجې ممکن نه دی چې شریعت ددې مثل نه دی مقرر کړی، چونکه صفت د تعدیل ارکان کې نقصان په مثل سره پوره کول ممکن نه دي. لهذا د نقصان حکم به ساقط شي او په بنده باندې به څه واجب نه وي. مګر د نقصان له وجې به ګنهګار وي

ولوترك الصلوٰة في ايام التشريق الخ: **دویم مثال:** په دې اصل باندې چې د اداء قاصر له وجې په مامور به کې کوم نقصان شوی دی که په مثل سره یې پوره کول ممکن وي؛ نو مثل سره به یې پوره کوي کنه د نقصان حکم به ساقط شي. البته بنده به ګنهګار وي، مونږ ویلي دي چې په ایام تشریق کې د لمونځونو نه پس تکبیرات د تشریق ویل واجب دي. مګر که د یو سړي څه په ایام تشریق کې لمونځونه قضاء شي، اوس چې کله دی د ایام تشریق لمونځونو قضاء په غیر د ایام التشریق کې قضاء راوړي؛ نو د قضائي لمونځونو سره به تکبیرات د تشریق نه وایي، ځکه چې ددې مثل نشته. په دې وجه چې د ایام التشریق نه علاوه په نورو لمونځو کې د لمونځ نه وروسته جهراً تکبیر ویل مشروع نه دی. په دې وجه په ایام التشریق کې د لمونځ نه پس تکبیرات التشریق ویل دا خلاف قیاس دی او کوم شی چې خلاف قیاس وي او هغه په خپل مورد کې بند وي، یعني په ایام التشریق کې به لمونځ کوي؛ نو تکبیرات د تشریق به وایي او په غیر د ایام التشریق کې ددې لمونځونو قضاء کولو سره که تکبیرات د تشریق وایي یا به په یې په لوړ آواز وایي یا به یې په مزه وایي. که په مزه یې وایي دا ذکر دی او که په لوړ آواز یې وایي؛ نو دا بدعت دی. لهذا په غیر د ایام التشریق کې به تکبیرات د تشریق نه وایي او د نقصان حکم به ساقط کولی شي. البته ګنهګار به ضرور وي

وقلنا في ترك قراءة الفاتحة الخ: پورتني دواړه مثالونه هغه دي په کوم کې چې نقصان په مثل سره پوره کول ممکن نه وي، اوس دلته هغه دوه مثالونه بیانوي په کوم کې چې هغه نقصان د مثل سره پوره کول ممکن دي

دریم مثال: که یو کس په لمونځ کې فاتحه پرېږدي، یا قنوت یا تکبیرات د اخترونو یا تشهد پاتې شي، نو دا به اداء قاصر وي، ځکه چې لمونځ د قرات فاتحې، د تشهد، صلوة، په وترو کې د دعاء قنوت په ویلو او د اختر لمونځ د تکبیرونو په کولو سره مشروع شوی دی؛ نو ددې

په پرېښودلو سره چې کوم نقصان شوی دی. دا نقصان په مثل شرعي سره پوره کول ممکن دی او هغه مثل شرعي سجده سهوه ده. يعني شريعت سجده سهوه د فاتحې د پرېښودو، د قنوت د پرېښودو نقصان مثل ګرځولی دی. لهذا دا نقصان به د سجده سهو په ذريعه پوره کوي او ياد ساتئ چې سجده سهوه په پورتني شيانو کې مثل عقلي نه. بلکې مثل شرعي دی

څلورم مثال: که څوك طواف زيارت بې اودسه وکړي، نو دا ادا، قاصر دی. ځکه چې طواف په صفت د اودس سره واجب شوی دی، نو بې اودسه طواف کولو سره په مامور به کې چې کوم نقصان شوی دی ددې نقصان تدارك قرباني (دم) سره کولی شي او دا مثل عقلي نه دی بلکې مثل شرعي دی، ځکه چې دا خو نه صورةً د نقصان مماثل دی او نه يې هم معنی مماثل دی، بلکې شريعت د همدې نقصان لپاره مثل ګرځولی دی

وعَلى	هٰذَا	لَو	أدّي	زيفاً	مكَان	جيد	
(د اداء قاصر) په دې اصل باندې (متفرع) وايو چې که څوك د کره درهمو په ځای کوټه درهم ورکړي							
فَهلَكَ	عِنْد	القَابِض	لَا	شَيْءَ	لَهٗ	على	المَدْيُون
او هغه کوټه درهم د قبضه کونکي سره هلاك شي، نو د امام صاحب په نزد په مديون باندې ددې قبضه							
عِنْد	أبي	حنيفَة	لانه	لَا	مثل	لصِفَّة	الجَوْدَة	مُنْفَرِدَة
کونکي څه شی به واجب نه وي، په دې وجه چې صفت د جودت ځانته څه مثل نه لري چې ددې صفت							
حَتّٰى	يُمكن	جبرها	بِالْمثلِ	وَلَو	سَلمَ	العَبْدَ	مُبَاح	الدَّم
نقصان په مثل سره پوره شي او که څوك داسې غلام (مالك ته) حواله کړي چې د غاصب سره د پيدا							
بِجنَايَةٍ	عِنْدَ	الغَاصِب	أوعند	البَائِع			
کېدونکې جنايت په وجه مباح الدم شوی وي يا داسې غلام (مشتري ته حواله کړي) چې د بيع نه پس							
بعد	المَبِيع	فَان	هلك	عِنْد	المَالِك	أَو	المُشْتَرِي
د بائع سره پيدا شوی وي او د جنايت په وجه مباح الدم شوی وي. پس که غلام د مالك يا مشتري							
قبل	الدّفع	لزمَه	الثّمن				
سره د غلام د مقتول اوليا وو ته د حواله کولو نه مخکې هلاك شي، نو په دې مشتري به ثمن لازم شي							
وَبرءِ	الغَاصِب	بِاعْتِبَار	أصل	الأَدَاء	وان	قُتِلَ	بِتِلْكَ	الجِنَايَة
او غاصب دا اصل ادا، د اعتبار په وجه به د ضمان نه بري شي او که دا غلام ددې جنايت له وجې قتل شي							

اسْتَنَدَ	الْهَلَاكَ	إِلَى	أَوَّلِ	سَبَبِهِ	فَصَارَ
نو د امام ابوحنيفه په نزد ددې هلاك كېدل به ددې نه مخكې سبب طرفته منسوب وي، پس دا داسې					
كَأَنَّهُ	لَا يُوجَدُ	الْأَدَاءُ	عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ	وَالْمَغصُوبَةُ	إِذَا رُدَّتْ
شوه چې ګويا غلام نه دی لره حواله شوی او که مغصوبه وينځه واپس کړی شي. په داسې حال کې					
حَامِلاً	بِفِعْلٍ	عِنْدَ	الْغَاصِبِ	فَمَاتَتْ	بِالْوِلَادَةِ
چې هغه د غاصب سره د څه فعل له وجې حامله شوې وي؛ نو بيا هغه وينځه د ولادت په وجه					
عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى.					
د مالك سره مړه شوه؛ نو د امام صاحب په نزد به غاصب د ضمان نه بري وي					

وعلى هذا لو أدى زيفًا الخ: په دې اصل که د اداء قاصر نقصان تدارك په مثل سره ممکن وي، نو په مثل سره به يې تدارك کولی شي. کنه حکم د نقصان به ساقط شي او ګناه به پاتې شي، په دې باندې مصنف څلور مسئلې متفرع کړې دي

لومړۍ مسئله: د يو مديون په ذمه کره درهم وو، مګر مديون دائن ته د کره درهمو په ځاى کوټه درهم ورکړه؛ نو دېته به اداء قاصر ويلی شي او که هغه کوټه درهم هلاك [1] شي (خرچ شي يا غلا شي) نو اوس د دائن لپاره

په مديون باندې به څه هم واجب نه وي. په دې وجه د کره درهمو په ځاى کوټه درهم ورکولو سره په صفت د جودت کې نقصان شوی دی او د صفت د جودت څه مثل نشته، د کوم په ذريعه چې د نقصان تلافي وشي، د جودت عقلي مثل په دې وجه نشته چې دا وصف دی او وصف د ذات نه بغير نه موندل کيږي او مثل شرعي په دې وجه نه دی چې دراهم اموال ربويه دي او په حديث کې دي چې "جيدها ورديها سواء" په اموال ربويه کې کره او کوټه برابر وي. دا تول تفصيل د امام صاحب په مسلك باندې دی

صاحبين استحسانًا فرمايي چې دائن دې کوټه دراهم د چا نه واخلي او مديون ته دې واپس کړي او ددې په بدله کې دې کره دراهم واخلي. ځکه چې د دائن حق څنګه د دراهمو په ذات او مقدار کې ملحوظ دی دغه شان په وصف کې هم ملحوظ دی

(۱): يعني که د مالك سره هغه کوټه دراهم چې مديون ورکړي وو تر اوسه پورې موجود وي او مالك ته د اخيستو په وخت ددې کوټه کېدو علم نه وي؛ نو مالك کولای شي چې کوټه دراهم واپس کړي او کره دراهم واخلي.

قوله ولو سلم العبد الخ: دويمه او دريمه مسئله: يو سړي د چا غلام غصب کړو، د غصب په وخت هغه غلام مباح الدم نه وو. مګر د غاصب سره په څه جنايت مباح الدم وګرځيدو، يا د بائع او مشتري په مينځ کې د يو داسې غلام عقد وشو چې د عقد په وخت کې غير مباح الدم وو، مګر مشتري ته د غلام حواله کولو نه مخکې او د بيع د عقد نه پس د بائع سره مباح الدم شو. اوس که بائع مشتري ته يا غاصب مالك ته هم دا مباح الدم غلام ورکړي؛ نو دا اداء په قاصره وي. ځکه چې د بائع او غاصب په ذمه کوم غلام واجب وو د هغه اداتيګي شوې ده. مګر په قاصره طريقه. اوس که هم هغه غلام مشتري يا مالك ته په حالت د مباح الدم کېدو نه وراندې په خپل مرګ مړ شي، نو غاصب يا بائع به د نقصان له وجې ضامن نه وي. په دې وجه چې اصل اداء وموندل شوه او په صفت د سلامتي چې کوم نقصان شوی دی ددې څه مثل نشته. لهذا په مشتري باندې به پوره ثمن واجب وي او د مالك ليپاره به په غاصب باندې څه واجب نه وي او که غلام د مباح الدم کېدو له وجې د مقتول اوليااوو ته حواله شي او هغوی ېې قصاص کړي؛ نو په غاصب باندې تاوان او په بائع باندې به ثمن واجب وي. په دې وجه چې دا هلاکت به دې جنايت ته منسوب وي. دا د امام اعظم ابوحنيفه رحمه الله مذهب دی صاحبين فرمايي چې دا تسليم تام او تسليم کامل دی. ياتې شو دا عيب نو دا د تماميت تسليم نه مانع نه دی. لهذا چونکه تسليم تام او کامل دی. لهذا مشتري به د بائع نه محض د نقصان مطالبه کوي

يادونه: دا اختلاف د بيع په صورت کې دی. البته په غصب کې اتفاق دی او که بائع د مشتري نه ثمن اخستی نه وي؛ نو په مشتري باندې به څه واجب نه وي.

والمغصوبة اذا ردت الخ: څلورمه مسئله يو سړي د چا وينځه غصب کړه او د غصب په وخت هغه حامله نه وه. مګر د غاصب نه هغه حامله شوه. اوس که غاصب مالك ته حامله وينځه واپس کړي؛ نو دا اداء قاصره ده. ځکه چې په غاصب باندې کومه وينځه واجب شوې ده بعينه هغه واپس شوه مګر قاصره، په دې وجه چې په صفت د سلامتي عن الحمل کې نقصان راغلو. بيا که هغه وينځه مالك ته د سپارلو نه پس په خپل مرګ مړه شي؛ نو د غاصب له طرفه چې کوم نقصان په صفت د سلامتي عن الحمل کې شوی دی هغه به ددې ذمه دار نه وي په دې وجه چې اصل اداء وموندل شوه او د صفت د سلامتي عن الحمل څه مثل نشته. نه بې مثل شرعي شته او نه بې مثل عقلي شته. مګر که وينځه د مالك سره د حمل او ولادت په وجه هلاکه شوه؛ نو هلاکت به غاصب ته منسوب وي او داسې به وويل شي چې د غاصب له طرفه اداتيګي نه ده شوې. لهذا په غاصب باندې به تاوان واجب وي، دا هم د امام صاحب مذهب دی، مګر صاحبين فرمايي چې که وينځه د مالك سره د ولادت په وجه هلاکه شي؛ نو غاصب به ضامن نه وي، امام صاحب فرمايي چې د ولادت سبب علوق دی او علوق د غاصب سره

ومونډل شو. پس علوق هم د هلاکت سبب دی او علوق د غاصب سره ومونډل شو. لهذا غاصب به ذمه دار وي، مګر صاحبين فرمايي چي د هلاکت سبب علوق نه دي بلکي ولادت دی او ولادت د مالك سره مونډل شوی، لهذا غاصب به د هلاکت ذمه دار نه وي

ثُمَّ الأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلاً كَانَ أَوْ نَاقِصاً وانما يُصَارُ الى الْقَضَاءِ عِنْدَ تعذر الْأَدَاء
بيا ددي (اداء او قضاء) په باب کي اصل اداء ده، خواه اداء کامله وي يا قاصره وي. د اداء د متعذر
وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ
کيدو په وخت کي به قضاء ته رجوع کولی شي او ددي (اصل له وجي وديعت، وکالت او غصب کي
وَلَو أَرَادَ الْمودع وَالْوَكِيلِ وَالْغَاصِبِ أَن يمسك الْعين وَيَدْفَع مَا يماثله
مال متعين کيږي او که مؤدع، وکيل او غاصب اصل شی له ځانه سره د ساتلو او ددی شي د مثل
لَيْسَ لَهُ ذَلِك وَلَو بَاعَ شَيْئاً
وايس کولو اراده وکړي؛ نو هغه ته به دا حق حاصل نه وي او که څوك څه شی خرڅ کړي او هغه شی
وَسلمهُ فَظهر بِهِ عيب كَانَ الْمُشْتَرِي
(مشتري ته) حواله کړي بيا د (مشتري سره) په دې شي کې څه عيب ښکاره شي؛ نو دې مشتري ته
بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيهِ وَبِاعْتِبَار أَن الأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُول الشَّافِعِي
ددي شي د اخستلو او پريښودلو اختيار شته او ددي اعتبار له وجي چي هم اداء ده، امام شافعي رحمه الله
الْوَاجِب على الْغَاصِب رد الْعين الْمَغْصُوبَة
فرمايي چي په غاصب باندي مغصوبه شی واپس کول واجب دي، اګرچي هغه (مغصوبه شی)
وان تَغَيَّرت فِي يَد الْغَاصِب تغيرا فَاحِشاً وَيجب الْأَرْش بِسَبَب النُّقْصَان
د غاصب په قبضه کي زيات متغير شوی وي او د نقصان په وجه به په ده باندي تاوان واجب وي
وعَلى هَذَا لَو غصب حِنْطَة فطحنها أَو ساجة
او ددي (اصل په بناء باندي) که څوك غنم غصب کړي او هغه اوړه کړي يا لرګی (شاتير) غصب کړي
فَبنى عَلَيْهَا دَاراً أَو شَاةً فذبحها وشواها أَو عنبا
او په هغي باندي کور جوړ کړي يا چيلی غصب کړي او هغه ذبح کړي او پخه يي کړي، يا انګور غصب
فعصرها أَو حِنْطَة فزرعها وَنبت الزَّرْع كَانَ ذَلِك
کړي او دهغي شيره جوړه کړي يا غنم غصب کړي او هغه وکري او هغه به پټي کي راوخيږي، نو دا ټول

ملكاً للمَالِك عِنده وَقُلنَا جَمِيعهَا للغَاصِب

شیان به د امام شافعي رحمه الله په نزد د مالك وي او مونږ وايو چې دا ټول شيان به د غاصب وي

ويجبُ عَلَيهِ رد القِيمَة وَلَو غصب فضَّة فضربها

او په ده باندې به قيمت واپس کول واجب وي او که چا د سپينو زرو ټوټه غصب کړه او د هغې نه يې

دَرَاهِم أو تبراً فاتخذها دنانيراً أو شَاةً

دراهم جوړ کړه يا يې د سرو زرو ټوټه غصب کړه او د هغې نه يې دينار جوړ کړه يا يې چيلۍ غصب کړه

فذبحها لَا يَنقَطِع حق المَالِك فِي ظَاهر الرِوَايَة وكَذَلِكَ

او هغه يې ذبح کړه؛ نو په ظاهر الروايه کې د مالك حق (په دې شيانو نه)، ختميږي او دغه شان چا

لَو غصب قطناً فغزله أو غزلاً فنسجه

مالوچ غصب کړه او د هغې نه يې تار جوړ کړو يا يې تار غصب کړو او د هغې نه يې ټوټه جوړه کړه؛

لَا يَنقَطِع حق المَالِك فِي ظَاهر الرِوَايَة وَيَتفَرَّع منْ هَذَا مَسْأَلَة المضمونات

نو په ظاهر الروايه کې به د مالك حق ختم نه وي او په دې اختلافي اصل سره د ضمانونو مسئله متفرع

وَلذَا قَالَ لَو ظهر العَبْد المَغْصُوب بَعْدَ مَا

کوي او ددې لپاره امام شافعي رحمه الله فرمايي چې که غصب شوی غلام ښکاره شي، پس ددې نه

أخذ المَالِك ضَمانه مِنَ الغَاصِبِ كَانَ العَبْد ملكا للمَالِك

چې مالك د غاصب نه تاوان اخستی وو؛ نو هغه غلام به د مالك په ملك کې وي او په مالك باندې

وَالوَاجِب على المَالِك رد مَا أخذ من قيمَة العَبْد.

به ددې قيمت واپس کول ضروري وي. کوم چې يې د غاصب نه اخيستی دی.

ثم الاصل في هذا الباب الخ: مصنف رحمه الله دلته يو اصل بيانوي

اصل: د مامور به د ادا کولو په باب کې اصل اداء ده، خواه اداء کامله وي يا اداء قاصره وي. يعنې تر کله پورې چې په اداء باندې عمل ممکن وي قضاء ته به رجوع نه کيږي او که په اداء باندې عمل ممکن نه وي بيا به قضاء ته رجوع کولی شي، ځکه چې اداء اصل ده او قضاء خليفه دی او د اصل په موجودګۍ کې د خليفه طرفته رجوع نه کيږي

ولهذا يتعين المال الخ: لومړی مثال: په دې باندې چې تر څو پورې عمل ممکن وي قضاء ته

رجوع صحیح نه ده. مصنف رحمه الله درې مسئلې متفرع کوي فرمايي چې وديعت، وکالت او غصب کې په مال متعين وي. يعني يو سړي د څلور څخه دراهم غصب کړه يا يو کس د څلور سره دراهم وديعت کېښودل يا يو کس بل څوک يي په دراهمو باندې د قبضې وکيل جوړ کړو؛ نو په دې درې صورتونو کې به دراهم متعين وي. اوس که مؤدع يا وکيل يا غاصب دا دراهم د نورو دراهمو په عوض کې بدلول غواړي؛ نو هغه ته به ددې اجازت نه وي، يعني دوی ته به اجازت نه وي چې هغوی عين مال يعني دراهم مؤدعه يا د مؤکل دراهم يا دراهم مغصوبه ساتلو سره ددې په مثل نور دراهم مؤدع يا مؤکل يا مالك ته حواله کړي. په دې وجه چې اصل (اداء) موجود ده، يعني دراهم معينه واپس کول ممکن دي، لهذا قضاء ته رجوع کول يعني ددې دراهمو په عوض کې نور دراهم ورکول جائز نه دي. خو البته که عين مال او اصل مال هلاك شي بيا ددې مثل ورکول جائز دي.

ولو باع شيئًا الخ: دويم مثال: په دې اصل باندې چې (تر کله پورې په اداء باندې عمل ممکن وي قضاء ته رجوع صحيح نه ده)، مصنف رحمه الله يوه بله مسئله متفرع کوي وايي چې بائع په مشتري باندې څه شی خرڅ کړو بيا يې هغه ته حواله کړو، وروسته مشتري د مبيعې په داسې عيب خبر شو چې د بائع سره پيدا شوی وو؛ نو اوس مشتري ته د دوه خبرو څخه د يوې اختيار شته يا به هغه شی د ټول عوض او ټول ثمن سره اخلي يا به بيع فسخ کړي، په ټول ثمن سره مبيع ساتلو سره خو اصل اداء وموندل شوه اگر چې قاصره ده او بيع فسخ کول په دې وجه چې ده ته د داسې شي ضرورت وو چې سالم عن العيوب دی او مبيعه اوس عيب داره شوه او ددې مطلوب فوت شو، مگر د مشتري لپاره دا جائز نه دي چې په مبيعه کې د عيب له وجې ثمن کم کړي، په دې وجه کله چې اداء وموندل شوه؛ نو د اداء کېدو سره قضاء ته رجوع صحيح نه ده او د عيب له وجې کېدونکې نقصان قيمت اخستل قضاء دی.

وباعتبار أن الاصل هو الاداء الخ: په دې باره کې اتفاق دی چې اصل مامور به اداء ده مگر د اداء د اصل باره کې اختلاف دی يعني اداء تر کله پورې اصل دی او که عين مامور به کې تغير فاحش[1] پيدا شي؛ نو آيا اوس هم اصل اداء ده که قضاء ته به رجوع کولی شي؟

---

(۱): تغير فاحش دا دی چې په يو شي کې دومره تغير وشي چې نوم يې هم بدل شي يا د هغې لويه نفع فوت شي يا شي مغصوب د غاصب په ملك کې داسې ملاو شي چې د هغه جدا کول ممکن نه وي، لکه غنم چې په غنمو کې ملاو شي او شيدې په نورو شيدو کې ملاو شي، يا يې جدا کول يې ممکن وي مگر په جدا کولو کې يې کافي تکليف وي، لکه لرګي د غصب وروسته په عمارت کې لګول چې اوس د لرګي جدا کول ممکن دي مگر په دې کې کافي تکليف دی.

امام شافعي رحمه الله فرمايي كه د غاصب سره په مغصوبه شي كې فاحش تغير پيدا شي بيا هم هغه شی د مالك (مغصوب منه) په ملك كې پاتې كيږي او اوس هم د غاصب په ذمه وي چې هغه اصل شی مالك ته ادا كړي، امام اعظم رحمه الله فرمايي چې كه په مغصوبه شي كې فاحش تغير پيدا شي؛ نو هغه وخت اداء اصل نه پاتې كيږي بلكې قضاء په واجبه وي، يعنې په مغصوبه شي سره به د مالك ملك ساقط شي او اوس هغه د غاصب په ملك كې وي او غاصب به د مالك لپاره د قيمت ضامن وي، لهذا تر څو پورې چې غاصب، مالك ته د مغصوب شي تاوان يا بدل ادا نه كړي، دده لپاره ترې نفع حاصلول جائز نه دي.

وعلى هذا لو غصب الخ: مصنف رحمه الله په دې اصل باندې چې د امام شافعي رحمه الله په نزد د تغير فاحش باوجود هم اصل اداء ده، يعنې د عين مامور به ادا كول ضروري دي او د امام اعظم رحمه الله په نزد د تغير فاحش كېدو نه پس اداء اصل نه پاتې كيږي، بلكې قضاء واجبيږي، يعنې د مامور به په مثل ددې قيمت ادا كول واجبيږي، په دې باندې څو مسئلې متفرع كوي.

اومړی مسئله: چا غنم غصب كړه او د هغې نه يې اوره جوړ كړه، د امام شافعي رحمه الله په نزد د تغير فاحش باوجود هم هغه اوره مالك ته واپس كولی شي، په دې وجه چې عين شی موجود دی، لهذا په دې باندې به د مالك ملك باقي پاتې كيږي او ددې مغصوبه شي واپس كول به ضروري وي، امام صاحب فرمايي چې چونكې په دې كې فاحش تغير راغلی دی او ددې نفع فوت شوې ده، په دې وجه هغه اوره به د غاصب ملك وي او د غاصب په ذمه به وي چې مالك ته ددې مثل يعنې دومره غنم وركړي يا د هغې قيمت وركړي.

دغه شان كه غاصب د ساګوان لرګی غصب كړي او په دې باندې كور جوړ كړي يا چيلی غصب كړي بيا هغه ذبح كړي او وريې خوري يا انګور غصب كړي او شيره ترې جوړه كړي يا غنم غصب كړي او هغه وكړي او هغه په پټي كې راوخيژي؛ نو په دې ټولو صورتونو كې امام شافعي رحمه الله فرمايي اګر چې په پورتني شيانو كې د غاصب سره تغير فاحش موندل شوی دی بيا به هم د مالك ملك دده نه ساقط نه وي، په دې وجه چې عين مغصوبه شی موجود دی او د غاصب په ذمه عين مامور به اداكول لازم دي.

امام اعظم رحمه الله فرمايي چې په پورتنيو ټولو صورتونو كې د غاصب سره د فاحش تغير په بناء بعينه مغصوبه اشياء باقي نه پاتې كيږي، لهذا د مالك ملك ددې نه ساقط شوی دی، اوس به دا د غاصب ملك وي او د غاصب په ذمه به واجب وي چې هغه ددې مغصوبه شيانو تاوان مغصوب منه ته ادا كړي.

ولو غصب فضة الخ: مصنف رحمه الله دلته څو داسې مسئلې ذكر كوي چې په مغصوبه شيانو كې څو تغير شوی وي مګر فاحش تغير نه وي شوی، په دې وجه په دې مسئلو كې امام اعظم رحمه الله

فرمايي چې په دې تولو صورتونو کې د مالك حق منقطع شوى نه دى، په دې وجه اداء دى او د عين ماموربه اداکول ضروري دي. مثلاً که څوك سپين زر غصب کړي او د هغې نه دراهم جوړ کړي؛ نو په دې کې خو صورةً تغير پيدا شو. مگر فاحش تغير نه دى، ځکه چې د دراهمو جوړيدو نه پس هم ددې نوم سپين زر دي. دغه شان که سره زر غصب کړي او د هغې نه کالى (زيور) جوړ کړي يا دنانير جوړ کړي؛ نو په دې دواړو صورتونو کې محض صورةً تغير شوى دى تغير فاحش نه دى شوى، په دې وجه ددې تغير باوجود هم ددې نوم سره زر دي چې عربو دينار د سرو زرو په نوم موسوم کړي دي بيا په دې دراهمو او دنانيرو کې اصلي معنى يعني وزني کېدل او ثمن کېدل هم باقي دي، يعني ثمن کېدل او وزن کېدل چې څنګه په سرو او سپينو زرو کې موندل کيږي، دغه شان په دې دراهمو او دنانيرو کې هم موندل کيږي. بيا چې څنګه په سپينو زرو کې د ثمنيت او موزونيت له وجې ربو (سود) جاري کيږي دغه شان په دې کې هم جاري کيږي، غرض دا چې په دراهمو او دنانيرو کې خو تغير شوى دى مگر فاحش تغير نه دى شوى، ځکه چې فضّه او ذهب عين من کل الوجوه دي. بس کله چې فاحش تغير نه دى شوى؛ نو د مالك ملك به د هغه نه منقطع نه وي، پس عين مغصوبه په غاصب باندې واپس کول ضروري دي.

دغه شان که چيلى غصب کولو سره هغه يې ذبح کړه نو ظاهرالرواية دا دى چې په دېکې تغير فاحش نه دى شوى، په دې وجه چې ددې نوم باقي دى. لهذا د مالك ملك به ددې نه منقطع نه وي او د غاصب په ذمه به د عين ماموربه اداکول واجب وي او غير ظاهر الرواية کې دي چې په دېکې فاحش تغير راغلى دى لهذا د مالك ملك به ددې نه ،، منقطع وي او د غاصب په ذمه به د عين ماموربه قيمت واجب وي. دغه شان غاصب مالوچ غصب کړه او د هغې نه يې تار جوړ کړو يا يې تار غصب کړو د هغې نه يې جوړه (کپړه) جوړه کړه نو په دې صورتونو کې به هم د مالك ملك ددې نه منقطع نه وي. ځکه چې په دېکې خو نفس تغير شوى دى مگر فاحش تغير نه دى شوى، لهذا د غاصب په ذمه به وي چې هغه عين ماموربه مالك ته حواله کړي.

<u>ويتفرع من هذا الخ</u>: مصنف رحمه الله فرمايي چې په دې اختلاف سره (چې د امام شافعي په نزد که يو مغصوب شي کې تغير فاحش وشي نو بيا هم ددې شي نه د مالك ملك منقطع نه وي بلکې ددې شي واپس کول به په غاصب باندې ضروري وي او د تغير فاحش له وجې چې کوم نقصان شوى دى هغه به د غاصب په ذمه وي

امام صاحب فرمايي چې کله په مغصوبه شي کې فاحش تغير وشي نو د مالك ملك به ددې نه منقطع شي او په غاصب به د قيمت ادا کول واجب وي)، د مضمونانو مسئله متفرع کيږي يعني که د څه شي ضمان ورکړى شي نو آيا په دې شي باندې به د مالك ملك منقطع وي يا نه؟ امام شافعي رحمه الله فرمايي چې پدې سره به د مالك ملك منقطع نه وي او امام صاحب رحمه الله

فرمايي چې که د مغصوب شي ضمان ورکړی شي؛ نو په دې سره به د مالك ملك منقطع شي. لکه يو سړي د چا غلام غصب کړو او هغه غلام د غاصب نه وتښتېدو. د مالك په مطالبه باندې چونکې غاصب د اصل غلام واپس کولو باندې قادر نه وو، په دې وجه غاصب د غلام په عوض کې ددې قيمت ادا کړو بيا د قيمت ادا کولو نه پس هغه غلام دې غاصب ته واپس راغلو؛ نو په دې صورت کې امام شافعي رحمه الله فرمايي چې هغه غلام به د مالك وي. په دې وجه په غاصب به لازم وي چې هغه غلام واپس کړي او په مالك باندې لازم دي چې هغه د غلام قيمت غاصب ته واپس کړي، په دې صورت کې د تغير فاحش په صورت کې د مالك حق ملك نه منقطع کيږي؛ نو د قيمت اخيستلو نه پس هم د اصل شي په ظاهرېدو د مالك حق ملك منقطع نه کيږي.

امام صاحب رحمه الله فرمايي چې مالك د غاصب نه قيمت وصول کړي؛ نو د مالك ملك د هغه نه منقطع شو او اوس هغه د غاصب په ملك کې راغلو، که هغه دوباره ظاهر شي؛ نو هغه به د مالك په ملك نه وي. ځکه چې قضاء شوې ده او د قضاء نه پس اداء نه کيږي. لهذا اوس به هغه غلام د غاصب وي.

بحث القضاء ونوعيه

وَأَما الْقَضَاء فنوعَان كَامِل وقَاصر فالكَامِلُ مِنهُ تَسْلِيمُ مثلِ الْوَاجِب صُورَةً وَمعنى

دقضاء دوه قسمونه دي. قضاء كامل او قضاء قاصر، دقضاء كامل مثل صوري او معنوي (ددې مستحق ته)

كَمَنْ غَصَبَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ فاستهلكها ضمن

حواله كول واجب دي، لکه څنګه چې يو سړی د غنمو يو قفيز غصب کړي بيا يې هلاك کړي؛ نو هغه به

قفيزَ حِنطَة وَيكون الْمُؤَدَّي مثْلاً لِلْأولِ صُورَةً وَمعنى وَكَذَلِكَ

د غنمو د يو قفيز ضامن وي او دا وروستي غنم به د اولو غنمو صورة او معنی مثل وي او په ټولو

الحكمُ في جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ وَأَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يماثِل الْوَاجِبَ صُورَة وَيماثل مَعنى كَمَن غَصَبَ

مثلي شيانو کې دغه حکم دی. قضاء قاصر هغه دی چې د واجب مثل صوري نه وي، لکه چا چېلۍ

شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قيمتَهَا وَالْقِيمَة مثل الشَّاة من حَيْثُ

غصب کړه بيا چېلۍ هلاك شوه؛ نو غاصب به ددې چېلۍ د قيمت ضامن وي او د چېلۍ قيمت

الْمَعْنى لَا من حَيْثُ الصُّورَة وَالْأَصْل فِي الْقَضَاء الْكَامِل وعَلى هَذَا قَالَ أَبُو حنيفَة

معنوي مثل دی، د قضاء په باب کې اصل قضاء کامل ده او ددې اصل په بناء امام ابو حنيفه رحمه الله

إِذَا غَصَبَ مثلياً فَهَلَكَ فِي يَدِه الْقطع ذَلِك عَن أَيدي
فرمايي: كله چې څوك څه مثلي شى غصب كړي بيا هغه دده سره هلاك شي او هغه مثلي شى د خلقو
النَّاس ضمن قِيمَته يَوْمَ الْخُصُومَة لِأَنَّ الْعجْز عَن تَسْلِيم الْمثل
په لاسونو كې ختم شي؛ نو غاصب به د خصومت د ورځې د قيمت ضامن وي. په دې وجه چې د مثل
الْكَامِل إِنَّمَا يَظْهر عِنْدَ الْخُصُومَة فَأَمَّا قبل الْخُصُومَة
كامل د سپارلو نه عجز به د خصومت په وخت ظاهر وي، پاتې شو د خصومت نه مخكې نو هغه وخت
فَلَا لتصور حُصُول الْمثل مِنْ كُل وَجهٍ.
به عجز ظاهر نه وي، په دې وجه چې من كل وجه د مثل حصول ممكن دى

واما القضاء الخ: دلته مصنف رحمه الله د قضاء قسمونه بيانوي. د قضاء دوه قسمونه دي

(۱) قضاء كامل (۲) قضاء قاصر.

قضاء كامل: "القضاء الكامل هو تسليم مثل الواجب صورةً ومعنًى الى مستحقه" يعني داسې شى حقدار ته حواله كول چې د اصل سره صورةً او معنًى مماثل وي، يعنې كله چې اصل ماموربه فوت شي؛ نو بيا داسې شى هغه حقدار ته حواله كولى شي چې په دواړو لحاظو سره د اصل ماموربه سره صورةً او معنًى مماثل وي

قضاء قاصر: "القضاء القاصر هو تسليم مثل الواجب معنًى الى مستحقه" يعني داسې شى حقدار ته حواله كول چې د اصل ماموربه سره صرف معنًى مماثلت ولري، مگر صورةً مماثل نه وي.

قوله كمن غصب قفيز حنطةٍ الخ: دلته مصنف رحمه الله د قضاء كامل مثال بيانوي چې يو سړى د چا د غنمو څخه يو قفيز غصب كړي. اوس دده په ذمه واجب دي چې غنم ورته واپس كړي، ددې لپاره چې اداء شي او كه هغه يې وخوړل؛ نو اوس په ده باندې واجب دي چې هغه ددې قسم غنمو يو قفيز واخلي او مالك ته يې حواله كړي. اوس دا د بازار نه اخيستل شوي غنم ددې مغصوبه غنمو صورةً او معنًى مماثل دي. ځكه چې دا غنم په نوع او صفت كې ددې مغصوبه غنمو مثل دي او په ماليت كې هم ددې مماثل دي

قوله وكذلك الحكم في جميع المثليات الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې دا حكم د ټولو مثلياتو دى، مثليات هغه شيانو ته ويل كيږي چې مثل يې په بازار كې پيدا كيږي، خواه هغه كيلي وي، لكه غنم، وريشې وغيره... يا وزني وي. لكه سره زر، سپين زر يا عدديات متقاربه وي، لكه هګۍ، كيلې وغيره... ددې ټولو حكم دا دى چې كه په دې شيانو كې څه شى غصب كړي؛

نو اصل حکم دا دی چې غاصب به بعینه هم هغه شی مغصوب ته واپس کوي یا به د بازار نه ددې مثل راوړي، ددې لپاره چې دا شی، د مغصوبه شي مثل جوړ شي صورةً هم او معنیً هم

قوله واما القاصر الخ: مصنف رحمه الله د قضاء قاصر مثال ذکر کوي

قوله كمن غصب شاةً الخ: مصنف رحمه الله د قاصر مثال ورکوي چې یو کس د چا چېلۍ د غصب وروسته ذبح کړه؛ نو په ده باندې اولاً واجب ده چې بعینه هغه ژوندۍ چېلۍ مغصوب ته واپس کړي، ددې لپاره چې ادا، کامله وشي، مګر اوس چونکه بعینه هم هغه چېلۍ په ژوندې حالت کې واپس کول ممکن نه ده، لهذا اوس به په ده باندې قضاء واجب وي بیا چونکې چېلۍ د ذوات الامثالو څخه نه ده چې معنیً او صورةً ددې مثل د بازار نه واپس شي، بلکې دا د ذوات القیم څخه ده، لهذا ددې قیمت به واجب وي او دا قیمت به معنیً ددې چېلۍ مثل وي، ځکه چې د څه شي قیمت د مالیت په اعتبار سره ددې شي مثل ګڼل کیږي

فایده: چونکه ټول حیوانات غیر مثلي (قیمي) دي، لهذا د ټولو حیواناتو د غصب وروسته د هغو د هلاکت په صورت کې به یې په غاصب باندې قیمت واجب وي

فایده: حیوانات د ذوات الامثالو څخه په دې وجه نه دي چې د هغوی په جسمونو کې فرق وي، یا یې په رنګ کې فرق وي یا په کوم بل صفت مثلاً د شیدو په مقدار کې فرق وي، یا یې د شیدو په ورکولو کې فرق وي، بعضې حیوانات په اسانۍ سره شیدې ورکوي او بعضې په آسانۍ سره شیدې نه ورکوي، غرض دا چې په دې کې ډېر فرق وي، لهذا دا د ذوات الامثالو څخه نه دي بلکې د ذوات القیم څخه دي

ثم الاصل في القضاء الخ: مصنف رحمه الله فرمایي چې د قضاء په باب کې هم اصل قضاء کامل دی، یعنې کله چې قضاء کامل باندې عمل ممکن وي تر هغه وخته پورې قضاء قاصر طرفته رجوع نه شي کولی یعنې اصل دا دی چې د هلاک شوي شي ضمان د داسې شي په ذریعه ادا شي چې صورةً او معنیً په دواړو لحاظو سره د هلاک شوي شي مماثل وي، ځکه چې په دې کې د حقدار د حق رعایت دی او کله چې قضاء کامل باندې عمل ممکن نه وي نو بیا به قضاء قاصر طرفته رجوع کولی شي

وعلی هذا قال ابو حنیفة الخ: په دې اصل باندې (چې په باب د قضاء کې اصل کامل دی) امام صاحب فرمایي چې که یو سړی څه مثلي شی مثلاً د غنمو یو قفیز غصب کړي او بیا یې هلاک کړي، اوس به په ده باندې واجب وي چې هغه ددې په شان د غنمو یو قفیز بازار نه واخلي او مالك ته یې حواله کړي (په شرط ددې چې غنم په بازار کې وي) ددې لپاره چې قضاء په کامله طریقه وشي، مګر که غاصب په قضاء کامل کې دومره تاخیر وکړي چې غنم د خلکو د لاس یعنې بازار نه ختم شي نو بیا به د اصل مطابق قیمت واجب وي، امام صاحب فرمایي چې په

يوم الخصومة كې د غنمو كوم قيمت وي غاصب به د هغې ضامن وي، په دې وجه قضاء قاصر طرفته رجوع كول تر هغه وخته صحيح دى كله چې د قضاء كامل نه عاجز شي او غاصب اګر چې په يوم الانقطاع كې د قضاء كامل نه عاجز شوى وو، مګر اوس د مثل كامل حصول ممكن وو چې شايد غنم په ماركيټ كې راشي، مګر يوم الخصومة كې قضاء كامل نه ددې عجز حقيقةً ظاهر شوى دى، په دې وجه د يوم الخصومة قيمت به واجب وي، غرض دا چې د قضاء كامل حصول ممكن وي قيمت يعني قضاء قاصر طرفته به رجوع صحيح نه وي، مګر يوم الخصومة كې قضاء كامل ددې عجز ښكار شو. لهذا قضاء قاصر يعني د قيمت طرفته به رجوع كولى شي

امام ابويوسف رحمه الله فرمايي چې د يوم الغصب قيمت به په غاصب باندې لازم وي او دليل ددې دا وركوي چې كله قاضي ددې قيمت وركولو حكم وكړي؛ نو اوس دا شى د ذوات القيم څخه شو او كوم شى چې ذوات القيم وي په دې كې بالاتفاق د يوم الغصب قيمت واجبيږي

او امام محمد رحمه الله فرمايي چې د يوم الانقطاع قيمت به واجب وي او دليل ددې دا وركوي اګر چې قضاء كامل نه عجز په يوم الخصومة كې ظاهر شوى دى مګر حقيقةً عجز په يوم الانقطاع كې شوى وو، په دې وجه قيمت د يوم الانقطاع به واجب وي

فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ إِيجَابُ الْقَضَاءِ
باقي شو هغه شيان چې نه مثل صوري لري او نه هم مثل معنوي لري، په دې شيانو كې قضاء په مثل
فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا
سره واجبول ممكن نه دي او ددې (مثل سره د قضاء د نه ممكن كېدو) معنى له وجې مونږ احناف وايو
إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِيجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ
چې منافع قابل د ضمان نه دي، هغه د تلف كولو په صورت كې په دې وجه چې ضمان د مثل سره
مُتَعَذِّرٌ وَإِيجَابَهُ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفَعَةَ
واجب كول متعذر دى او ضمان په عين شي سره واجب كول هم متعذر دى، په دې وجه چې د شي
لَا صُورَةً وَلَا مَعْنًى كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا
ذات نه د نفع مثل صوري دى او نه يې معنوي. لكه كله چې يو سړى د چانه غلام غصب كړي او دغه نه
فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا
تر يوې مياشتې پورې خدمت واخلي يا څوك كور غصب كړي او په دې كې تر يوې مياشت پورې

ثُمَّ رد الْمَغْصُوب إِلَى الْمَالِكِ لَا يجب عَلَيْهِ

واوسيري بيا هغه مغصوبه (غلام يا كور) مالك ته واپس كري: نو په غاصب باندي (حاصل شوي)

ضَمَان الْمَنَافِع خلافًا لِلشَّافِعِيِّ

منافعو ضمان به واجب نه وي، يه خلاف د امام شافعي رحمه الله چې د هغه په نزد به د منافعو ضمان

فَبَقِيَ الْإِثْم حكماً لَهُ وانتقل جَزَاؤُهُ إِلَى دَار الْآخِرَة وَلِهَذَا

واجب وي، پس گناه به د غصب باقي شي او د دې سزا به آخرت طرفته منتقل شي او د منافعو د عدم

الْمَعْنى قُلْنَا لَا تضمن مَنَافِع الْبضْع بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَة على الطَّلَاق

ضمان د معنى له وجې مونږ احناف وايو چې د بضع منافع قابل ضمان نه دي، په طلاق باندي

وَلَا بقتل مَنْكُوحَة الْغَيْر وَلَا

د شهادت باطله له وجې او نه د حابلي منكوحي ښځې د قتل له وجې او نه د حا د منكوحي سره

بِالْوَطْءِ حَتَّى لَو وطئ زَوْجَة إِنْسَان

د وطې كولو په وجه، تردې چې كه څوك د بل چا د ښځې سره وطې وكړي: نو وطې كولو والا به

لَا يضمن للزَّوْج شَيْئا إِلَّا إِذا ورد الشَّرْع بِالْمثلِ مَعَ

د خاوند لپاره د څه شي ضامن نه وي، مگر كله چې شريعت څه مثل بيان كړی وي، باوجود ددې چې

أَنه لَا يماثله صُورَة وَمعنى

د شريعت بيان كړه مثل ددې (تلف شوي شي) نه د صورت په اعتبار سره مثل دی، نه د معنى په

فَيكون مثلا لَهُ شرعا فَيجب قَضَاؤُهُ

اعتبار سره؛ نو د شريعت بيان شوی مثل ددې (تلف شوي شي) به مثل شرعي وي، پس ددې د قضا

بِالْمثلِ الشَّرْعِيّ وَنَظِيره مَا قُلْنَا

له وجې ددې مثل شرعي واجبيږي او ددې (مثل شرعي) مثال هغه دی كوم چې مونږ ويلی دی چې

إِنَّ الْفِدْيَة فِي حق الشَّيْخ الفاني مثل الصَّوْم وَالدية فِي الْقَتْل خطأً

د شيخ فاني په حق كې فديه د روژې مثل دی او د قتل خطا، ديت په صورت كې د ځان (نفس)

مثل النَّفس مَعَ أَنه لَا مشابهة بَينهمَا.

مثل دی، باوجود ددې چې فديه او روژه، ديت او د ځان په مينځ كې څه مشابهت نشته

فأما مالا مثل له: مخکې موږ ویلي وو هغه شي چې[1] کامل مثل یې ملاویږي؛ نو د هغې د ضائع کولو په صورت کې قضاء به یې په مثل کامل سره واجب وي، لکه غنم او هغه شي چې مثل کامل یې نه وي بلکې مثل قاصر[2] یې وي، نو ددې د ضائع کولو په صورت کې ددې قضاء مثل قاصر واجب ده، لکه چیلی.

دلته دریم اصل بیانوي چې هغه د ماموربه او د هغه شیانو د کوم چې نه مثل صوري وي او نه مثل معنوي؛ نو د هغې د تلف په صورت کې به د هغې قضاء بالمثل واجب نه وي، ځکه چې ضابطه دا ده چې د قضاء دارومدار په مماثلت باندې دی او د هغې نه مثل صوري شته او نه هم مثل معنوي، مگر گناه به یې باقي پاتې کیږي او د هغې تاوان به په آخرت کې ورکول کیږي، د تاوان صورت په حدیث پاك کې بیان شوی دی چې د هغې مفهوم دا دی حضور ﷺ د صحابه کرامو نه پوښتنه وکړه چې مفلس څوك دی؟ صحابه وو عرض وکړو یارسول الله ﷺ د چا سره چې مال او دولت نه وي، هغه مفلس دی، حضور ﷺ وفرمایل نه! اې زما صحابه وو مفلس هغه سړی دی چې د قیامت په ورځ د نیکیو انبار راوړي مگر هغه د خلکو حقونه خوړلي وي بیا د قیامت په ورځ د هغه ټولې نیکی، په حقدارانو تقسیم شي او بیا هم د حقدارانو حقونه پاتې شي؛ نو د هغوی گناهونه دده په اعمال نامه کې واچول شي دا سړی حقیقي مفلس دی "په دې صورت کې به په آخرت کې تاوان وصولوي چې د غاصب نیکي مغصوب منه ته ورکړی شي او که د غاصب سره نیکي نه وي؛ نو بیا به د مغصوب منه گناهونه د غاصب په ذمه واچول شي.

ولهذا المعنی قلنا الخ: دلته مصنف رحمه الله په دې اصل باندې (چې د تلف شوي شي نه مثل صوري وي او نه هم مثل معنوي؛ نو ددې قضاء بالمثل به واجب نه وي) په دې باندې څو مثالونه متفرع کوي.

لومړی مثال: منافع چې ددې نه مثل صوري شته او نه هم مثل معنوي، لهذا د امام صاحب په نزد د منافعو د تلف په صورت کې به قضاء بالمثل واجب نه وي، البته ددې گناه به باقي وي او په آخرت کې به ددې تاوان ورکوي، په خلاف د امام شافعي رحمه الله هغه فرمایي چې منافع او هر هغه شی چې د هغې نه مثل صوري وي او نه مثل معنوي د هغې د تلف کولو په صورت کې به قضاء بالمثل واجب وي، په دې طور چې دوه عادلان سړي ددې تلف شوي شي څه قیمت ولگوي هغه به ددې هلاک شوي شي قضاء بالمثل وي.

---

(۱): یعني هغه چې د هلاك شوي صورةً او معنیً دواړه قسمه مماثل وي.

(۲): یعني هغه چې د هلاك شوي صرف معنیً مماثل وي.

ولهذا المعنى: ددې معنی (یعنې د معدوم المثل شي د تلف کولو په صورت کې د قضاء بالمثل وجوب ممکن نه دی) په دې بناء موثر ویلي دي چې د منافع د تلف کولو په صورت کې ددې ضمان بالمثل په غاصب باندې واجب دی.

لان ایجاب الضمان الخ: دلته مصنف رحمه الله د امام اعظم رحمه الله ددې دعوې دلیل بیانوي په دې دلیل باندې د پوهېدو نه مخکې په مثال پوه شئ، ددې لپاره چې اسانه په دلیل پوه شئ!

مثال: غاصب د چا غلام غصب کولو سره د هغه نه یوه میاشت خدمت واخیستو یا غاصب مکان غصب کړو او دهغې نه یې یوه میاشت د اوسېدو نفع پورته کړه بیا یې هغه مکان یا غلام صحیح سالم مالك ته واپس کړو، نو غاصب چې د غلام نه کوم خدمت او د کور نه د اوسېدو کومه ګټه اخستې وه د امام صاحب په نزد ددې څه ضمان نشته، په دې وجه چې ددې منافع نه مثل صوري شته او نه هم مثل معنوي، البته ګناه به باقي وي او د آخرت تاوان به ورکوي

د امام شافعي رحمه الله په نزد ددې منافعو ضمان به بالمثل واجب وي، بلکې هر معدوم المثل شی یعنې د هر هغه شي د تلف کولو ضمان بالقیمت به واجب وي چې نه یې مثل صوري وي او نه یې هم مثل معنوي، په دې دول چې دوه عادلان سړي ددې نفع کوم قیمت ولګوي هغه به ددې قضاء بالمثل وي او هغه قضاء بالمثل به په غاصب باندې واجبه وي

دلیل: د امام صاحب د دلیل حاصل دا دی چې د منافعو ضمان د وجوب دوه صورتونه دي (۱) ضمان بالمثل (۲) ضمان بالعین

دا دواړه متعذر دي ضمان بالمثل په دې وجه متعذر دی چې مالك د غاصب نه همغه شان غلام واخلي بیا په هغه طریقه د هغه غلام نه خدمت واخلي په کومه طریقه چې غاصب د هغه غلام نه خدمت اخستی وو او دا متعذر دی، په دې وجه چې په غلام غلام کې فرق وي او په مالك مالك کې فرق وي او د خدمت اخسو طریقو کې هم فرق وي، لهذا ضمان بالمثل یې متعذر شو یا مالك ددې په شان مکان د غاصب نه واخلي او د هم هغومره مودې لپاره او په هم هغه طریقه په هغه مکان کې سکونت اختیار کړي او دا هم متعذر دی په دې وجه چې مکان مکان کې فرق وي او د مالك مالك د اوسېدو په طریقو کې هم فرق وي، لهذا ضمان بالمثل متعذر دی او ضمان بالعین په دې وجه متعذر دی چې عین (څه شی) نه خو صورةً د منافعو مثل دی او نه معنیً

صورةً خو د منافعو مثل په دې وجه نه دی چې منافع عرض دي او عین جوهر دی او د جوهر عرض مثل صوري نه وي او معنیً د منافعو مثل په دې وجه نه دی چې عین جوهر دی او کوم چې په دواړو زمانو کې باقي پاتې کیږي

منافع عرض دي او دادوه زمانې باقي نه پاتې کیږي او کوم شی چې زمانین باقي پاتې کیږي هغه د زمانینو باقي نه پاتې کیدونکي شي معنی هم مماثل نه وي؛ نو خلاصه دا چې چونکه ضمان بالمثل هم متعذر دی او ضمان بالعین هم، لهذا ددې به څه ضمان نه وي.

د امام شافعي رحمه الله دلیل: امام شافعي رحمه الله د غصب منافع د اجارې په منافعو باندې قیاس کوي چې په کرایه دار باندې کوم قیمت واجبیږي هغه د منافعو عوض هم واجبیږي؛ نو دغه شان د غصب شوي شي منافع هم په قیمت لګولو سره په غاصب باندې ضمان واجبول غواړي

د امام شافعي د دلیل جواب: موږ احناف وایو چې ستا قیاس غلط دی، په دې وجه چې د اجارې د منافعو عوض یعني د قیمت وجوب ضرورةً او خلاف قیاس مشروع دی او هغه ضرورت دا دی چې د سړي سره دومره پیسې نه وي چې هغه خپل ضرورت پوره کړي او هغه شی واخلي، لهذا په هغې کې د قیاس خلاف اجازت ورکول شوی دی چې ضرورت مند د خپل ضرورت پوره کولو لپاره هغه شی په کرایه واخلي او دا ضرورت د غصب په منافعو کې نه دی، لهذا دا خلاف القیاس شی به مخکې نه شي متعدي کولی، ځکه چې خلاف القیاس شی په خپل مورد کې خاص وي او په دې باندې څه نور شیان نه شي قیاس کولی

ولهذا لا تضمن الخ: په دې اصل باندې چې د منافعو ضمان نه وي، مصنف رحمه الله څو مسئلې پرې متفرع کوي

لومړی مسئله: په طلاق باندې د شهادت باطله له وجې د بضع د منافعو تلف کولو ضمان به واجب نه وي، ددې صورت دا دی چې یوه ښځه په عدالت کې د دروغو دعوی وکړي چې زما خاوند ماته د دخول نه پس طلاق راکړو او خاوند انکار وکړو، ښځې د دروغو ګواهان پیش کړه او قاضي په دې باطل شهادت باندې د طلاق فیصله وکړه، وروسته بیا ګواهانو د ګواهۍ نه رجوع وکړه، مصنف رحمه الله فرمایي چې ددې دواړو ګواهانو شهادت باطله په وجه چې د خاوند کوم منافع د بضعې فوت شوي دي په دې ګواهانو باندې د منافعو ضمان واجب نه دی، ځکه چې منافع نه مثل صوري لري او نه هم مثل معنوي لري او د کوم شي چې مثل نه وي د هغې ضمان به بالمثل واجب نه وي

دویمه مسئله: په دې اصل باندې چې د منافعو ضمان نه واجبیږي موږ وېلي دي چې یو سړی د بل ښځه قتل کړي، اوس به د قتل قصاص واجب وي، مګر ددې نه علاوه قاتل چې د خاوند کوم منافع د بضعې ضائع کړي دي د هغې به په قاتل باندې څه ضمان نه وي، ځکه چې منافع نه مثل صوري دي او نه هم مثل معنوي لري او د کوم شي چې مثل نه وي د هغې ضمان بالمثل به واجب نه وي

دربعه مسئله: په دې اصل باندې چې د منافعو ضمان واجب نه دى مونږ ويلي دي چې يو سړى د بل سړي ښځه وطي كړي، نو په ده باندې به منافع د بضعې د تلف كولو ضمان واجب نه وي. ځكه چې منافع نه مثل صوري لري او نه مثل معنوي لري او د كوم شي چې مثل نه وي د هغه ضمان به بالمثل واجب نه وي

الا اذا ورد الشرع الخ: دلته مصنف رحمه الله فاما مالامثل له سره استثناء كوي چې تفصيل يې دا دى: مونږ ويلي دي هغه شي چې نه مثل صوري لري او نه مثل معنوي، ددې ضمان بالمثل واجب نه وي. مگر كله چې شريعت څه شى ددې مثل وگرځوي؛ نو هغه شى ددې مثل شرعي جوړيږي. لهذا ددې شي د تلف كولو په صورت كې به په ده باندې قضاء بمثل الشرعي واجب وي

ونظيره ما قلنا الخ: دلته مصنف رحمه الله په دې اصل باندې ،كله چې د تلف شوي شي نه مثل صوري وي او نه مثل معنوي، مگر شريعت يو شى ددې مثل گرځولى وي؛ نو هغه به د تلف شوي شي مثل شرعي وي او هغه به د مثل شرعي په طور واجب وي او ددې شي تلف كيدو په صورت كې ددې قضاء به بمثل الشرعي واجب وي، مصنف رحمه الله ددې دوه مثالونه پيش كوي

لومړى مثال: شريعت د شيخ فاني په حق كې فديه د روژې مثل گرځولى دى حالانكه فديه د روژې نه مثل صوري دى او نه مثل معنوي، مثل صوري په دې وجه نه دى چې روژه عرض دى او فديه جوهر دى، د جوهر او عرض په مينځ كې مماثلت صوري نشته او مثل معنوي په دې وجه نه دى چې په روژه كې لوږه وي او په فديه كې د مسكين خيټه ډكيږي او په دې دواړو كې مماثلت هم نشته

مگر چونكې شريعت فديه د شيخ فاني په حق كې د روژې مثل گرځولى دى. لهذا كه هغه روژه نه شي نيولى نو فديه به لازمه وي.

دويم مثال: شريعت د مقتول نفس په قتل خطاء كې ديت مثل گرځولى دى، حالانكه ديت د مقتول د نفس سره نه مثل صوري دى او نه يې مثل معنوي دى، مثل صوري يې په دې وجه نه دى چې مقتول يو نفس دى او ديت سل اوښان دي او ددې دواړو په مينځ كې صورةً څه مماثلت نشته او مثل معنوي په دې وجه نه دى چې مقتول د مالك جوړيدو صلاحيت لري او دا د قادريدو علامه ده او اوښ (ديت) د مملوك جوړيدو صلاحيت لري او دا د مقدور او عجز علامه ده او عجز د قدرت سره تضاد لري. مگر چونكه شريعت ديت په قتل خطاء كې د نفس مقتول مثل گرځولى دى، لهذا په قتل خطاء كې به ديت واجب وي

فصل في النّهي

دا فصل د نهي په بيان کې دی

وَالنَّهي نَوْعَانِ نهيٌ عَن الْأَفْعَال الحسية كَالزِّنَا وَشرب الْخمر وَالْكذب وَالظُّلم
د نهي دوه قسمونه دي: (۱) د افعال حسيه نه نهي، لکه زنا، شراب څښل، دروغ ويل او ظلم کول
وَنهي عَن التَّصَرُّفَات الشَّرْعِيَّة كالنهي عَن الصَّوْم فِي يَوْم النَّحْر والصلوة فِي الْأَوْقَات الْمَكْرُوهَة
(۲) او د افعال شرعيه نه نهي، لکه د اختر په ورځ د روژې نه نهي او په مکروه وختونو کې د لمونځ
وَبيع الدِّرْهَم بِالدِّرْهَمَيْنِ وَحكم النَّوْع الأول أَن يكون الْمنْهِي عَنهُ
اؤ کولو څخه نهي او يو درهم په دوه درهمو بدلول، د نهي د لومړي قسم حکم دا دی چې منهي عنه به
هُوَ عين مَا ورد عَلَيْهِ النَّهْي فَيكون عينه قبيحاً
بعينه هم هغه شی وي په کوم چې نهي وارده شوې وي، پس ددې (منهي عنه) شي ذات به هم قبيح وي
فَلَا يكون مَشْرُوعا أصلا وَحكم النَّوْع الثَّانِي أَن يكون الْمنْهِي عَنهُ
نو هغه (منهي عنه) به بالکل مشروع نه وي (نه اصلاً او نه وصفاً)، او ددويم قسم حکم دادی چې منهي عنه
غير مَا أضيف إِلَيْهِ النَّهْي فَيكون هُوَ حسنا بِنَفسِهِ
به ددې شي غير وي کوم طرفته چې د نهي نسبت شوی دی، پس هغه (منهي عنه) به حسن بنفسه
قبيحاً لغيره وَيكون الْمُبَاشر مرتكبا لِلْحَرَامِ لغيره لَا لنَفسِهِ.
او قبيح لغيره وي او ددې شي کولو والا به د حرام لغيره مرتکب وي، د حرام لنفسه مرتکب به نه وي

فصل في النهي الخ: مصنف رحمه الله د امر د بحث نه تر فارغېدو وروسته ددې د ضد نهي بحث کوي:

د نهي لغوي معنٰی دہ: بند بدل "او په اصطلاح کې ددې درې قسمه تعريفونه شوي دي

(۱) "قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل" د ويونکي خپل ځان اوچت ګنلو او د خپل ځان نه غير ته لاتفعل ويل

(۲) "النهي تصرف الزام ترك الفعل على الغير على سبيل الاستعلاء" نهي په غير باندې د ترك فعل على سبيل الاستعلاء لازمېدو تصرف کول دي

(۳) "استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه" يعني د قول په ذريعه د خپل ځان نه د کمتر نه د

ترک فعل طلب کول

په نص کې د نهي څو معاني راځي: (١) تحريم (٢) کراهت (٣) بيان عاقبت (۴) تحقير (۵) ارشاد (۶) شفقت، مکروه تحريم او کراهت کې ددې استعمال حقيت دی او په باقي معانيو کې يې استعمال مجاز دی.

د مطلق نهي موجب څنګه چې د مطلق امر په موجب کې اختلاف دی او راجح قول يې وجوب دی، دغه شان د مطلق نهي په موجب کې هم اختلاف دی. مګر د جمهورو په نزد راجح قول د تحريم او حرمت دی.

د نهي اقسام: د نهي دوه قسمونه دي (١) نهي حقيقي (٢) نهي حکمي

(١) نهي حقيقي هغه دی چې په صيغې د نهي سره وي، لکه ((لاتقربوا الزنا))

(٢) نهي حکمي په دوه طريقو سره وي (١) نهي په لفظ د تحريم سره. لکه ((حرمت عليکم)) (٢) د داسې امر په صيغې سره چې په ترک د فعل باندې دلالت کوي، لکه ((فاجتنبوا الرجس))

نوټ: مصنف رحمه الله د نهي تعريف په دې وجه نه کوي چې قاعده ده "تعرف الاشياء باضدادها" ددې ضابطې لاندې دا د امر په تعريف سره ښه معلومېږي

فايده: الامر بالشئ يدل على حسن المامور به نه معلومېږي چې النهي عن الشئ يدل على قبح المنهي عنه اذا کان الناهي حکيماً يعنې د څه شي څخه نهي کول ددې شي په قباحت باندې دلالت کوي، په شرط ددې چې نهي کوونکی حکيم وي

النهي نوعان الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې نهي په دوه قسمه ده (١) نهي عن الافعال الحسيّه (٢) نهي عن الافعال الشرعيّة.

ددې دواړو قسمونو نهي د مفهوم او حکم د پېژندلو نه مخکې پخپله افعال حسيّه او افعال شرعيه پېژندل پکار دي.

افعال حسيّه: هغه افعال دي چې د هغې پېژندل په شريعت باندې موقوف نه وي، بلکې هر سړی دا افعال پېژني، يعنې د ورود شريعت نه مخکې ددې چې کومې معاني وي د ورود شريعت نه پس هم ددې هم هغه معاني په خپل حال باندې باقي پاتې وي او په دې کې د څه قسم تغير او تبديل نه وي شوی، لکه کذب، ظلم، زنا وغيره ددې چې کومې معاني د شريعت واردېدو نه مخکې وې هم هغه معاني د شريعت د واردېدو نه پس وي او د هغه مفهوم هر سړی پېژندلی شي.

افعال شرعيه: هغه افعال دي چې د هغې مفهوم هر سړی نه شي پېژندلی بلکې ددې پېژندل په شريعت باندې موقوف وي، يعنې د ورود شريعت نه مخکې د هغې چې کومې معاني وې د

ورود شریعت نه پس هم هغه معاني باقي پاتې نه وي، بلکې په دې کې تغیر او تبدل شوی وي.

لومړی مثال: روژه، د ورود شریعت نه مخکې ددې معنی مطلق ساتل وو او د ورود شریعت نه پس ددې معنی صبح صادق نه واخله تر لمر پرېوتو پورې په نیت سره د خوراک څښاک او جماع نه د ځان ساتل دي، چونکې د روژې په معانیو کې زیاتی، تغیر او تبدل شوی دی او ددې مفهوم پېژندل په شریعت باندې موقوف دي، لهذا دا شرعي فعل دی.

دویم مثال: بیع د ورود شریعت نه مخکې ددې نوم وو "**مبادلة المال بالمال**" د مال تبادله په مال سره" او د ورود شریعت نه پس ددې په معانیو کې د څو شرائطو، حدودو او قیودو اضافه شوې ده، مثلاً متعاقدین به عاقل، بالغ وي، مبیع به موجوده وي، په خپل مینځ کې به راضي وي او که اموال ربویه وي؛ نو بیا مساوات شرط دی؛ نو چونکه د بیع په معنی کې د ورود شریعت نه پس تغیر او تبدل شوی دی، او س ددې مفهوم پېژندل په شریعت باندې موقوف دي، لهذا بیع فعل شرعي دی.

دریم مثال: صلوة، د ورود شریعت نه مخکې ددې معنی "دعا" وه او د ورود شریعت نه پس صلوة د یو مخصوص عبادت نوم دی چې څو ارکان: تکبیر تحریمه، قیام، قراءت، رکوع، سجدې او تشهد باندې مشتمل دی؛ نو چونکه د صلوة په معنی کې تغیر او تبدل شوی دی لهذا صلوة شرعي فعل دی.

نهي عن الافعال الحسيّة: افعال حسیّه نه منع کول او ځان ساتل. دېته **نهي عن الافعال الحسّيه** ویل کیږي، لکه دروغ، ظلم، زنا وغیره افعال حسیّه دي، ددې نه نهي کول په "**لاتکذبوا، لاتظلموا، لاتقربوا الزنا**" سره شوې ده.

نهي عن الافعال الشرعية: افعال شرعیه نه نهي کول دېته ویل کیږي لکه په یوم النحر کې د روژې نیولو څخه نهي، په اوقات مکروهه کې د لمونځ کولو نه نهي، یو درهم د دوه درهمو په بدله کې د خرڅولو نه نهي کول، دا نهي عن الافعال الشرعیه دی.

وحکم النوع الاول الخ: **د نهي عن الافعال الحسّيه حکم**: نهي عن الافعال الحسّيه حکم او ضابطه دا ده چې منهي عنه به بعینه هم هغه شی وي په کوم چې نهي وارده شوې وي، یعنې د کوم فعل طرفته چې د نهي نسبت وشي مقصود هم ددې فعل نه منع کول دي؛ نو کله چې داسې صورت وي بیا به هغه حسي فعل قبیح لعینه وي او هغه به بالکل مشروع نه وي، نه ذاتاً او وصفاً، یعنې هیڅ وخت به هم مشروع نه وي، مګر دا چې ددې خلاف څه دلیل قائم شي، پس کله چې ددې خلاف څه دلیل قائم شي بیا به هغه فعل د نهي باوجود ذاتاً خو مشروع وي مګر وصفاً به مشروع نه وي، بیا دا نهي- نهي عن افعال الشرعیه شي. لکه وطي في حالة

18 الحيض فعل حسي دی او د وطي في حالة الحيض نه نهي وارده شوې ده، نو د وطي في حالة الحيض باوجود فعل حسي کېدو او منهی عنه کېدو ذاتاً خو مشروع دی، البته وصفاً مشروع نه دی ذاتاً، د مشروع کېدو مطلب دا دی چې په دې حالت کې د خپلې ښځې سره وطي کولو سره به خاوند په صفت د احصان سره متصف وي او د ښځې لپاره به مهر لازم شي او که شپږ میاشتې پس بچې وزیږوي؛ نو دا بچې به ددې خاوند وي او د وصفاً مشروع نه کېدو مطلب دا دی چې چونکه په حالت د حیض کې د وینې د ګندګي موندل شوې د کوم له وجې چې الله تعالی د وطی نه منع کړې ده، ارشاد دی: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض﴾ لهذا په دې کې قبح ده. لهذا وصفاً به مشروع نه وي.

د نهی عن الافعال الشرعیه حکم: د نهی عن الافعال الشرعیه حکم او ضابطه دا ده چې منهي عنه ددې شي څخه به غیر وي په کوم کې چې نهي وارده شوې وي، یعنې د کوم فعل طرفته چې د نهی نسبت کیږي او د نهی حکم متوجې شوی وي په حقیقت کې ددې فعل نه منع کول مقصود نه وي بلکې ددې نه علاوه د څه بل فعل نه منع کول مقصود وي، لهذا هغه فعل شرعي د کوم طرفته چې د نهی نسبت کیږي هغه به فعل شرعي قبیح لعینه نه وي حسن لنفسه او قبیح لغیره به وي او ددې ارتکاب کولو والا د قبیح لنفسه او د حرام لعینه نه دی، بلکې د حرام لغیره مرتکب به وي.

ومړی مثال: روژه نیول فعل شرعي دی او په ایام التشریق کې د روژه نیولو نه نهي شوې ده، نبوي ارشاد دی: "الا لاتصوموا في هذه الایام فإنها أیام أکل وشرب وبعال" اوس په یوم النحر کې روژه نیول دا حرام لنفسه نه دی بلکې حرام لغیره دی، په دې وجه چې منهي عنه په حقیقت کې روژه نه ده بلکې اعراض عن ضیافة الله دی؛ نو په ایام التشریق کې د روژه نیولو نه نهی د الله تعالی د ضیافت او میلمستیا څخه اعراض دی، لهذا په یوم النحر کې روژه نیول دا به حسن لنفسه وي او قبیح لغیره به وي.

دویم مثال: دغه شان صلوة فعل شرعي دی او په اوقات ثلثه مکروهه کې د لمونځ ادا کولو څخه نهی وارده شوې ده، اوس دلته منهي عنه پخپله لمونځ نه دی بلکې د لمونځ غیر دی او هغه غیر دا دی چې په دې درې وختونو کې لمر پرست (مجوس) د لمر عبادت کوي، لهذا په دې وختونو کې د لمونځ کولو سره مشابهت راغلو؛ نو ددې مشابهت له وجې د لمونځ نه منع شوې ده، لمونځ په خپل ذات کې حسن دی، مګر ددې غیر (یعنې لمر پرستو سره د مشابهت) له وجې به قبیح لغیره وي، پس په دې وختونو کې د لمونځ کولو والا حرام لعینه نه بلکې د حرام لغیره مرتکب به وي.

بحث النهي عن الأفعال الحسية والشرعية

وعَلى هَذَا قَالَ أَصْحَابنَا النَّهي عَن التَّصَرُّفَات الشَّرْعِيَّة

او (د افعال شرعيه نه نهي) ددې اصل به بنا، باندې زمونږ علماوو ويلي دي چې د نهي عن الافعال الشرعيه

يَقْتَضِي تقريرها وَيُرَاد بذلك أَن التَّصَرُّف بعد النَّهي يبقى

برقرار ساتلو تقاضا كوي او (د علماوو) ددې قول مراد دا دي چې د نهي نه پس هغه فعل شرعي به

مَشْرُوعاً كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَو لم يبْق مَشْرُوعاً

دغه شان مشروع باقي وي څنګه چې هغه (د نهي نه مخکې) مشروع وو. په دې وجه چې که هغه

كَانَ العَبْد عَاجِزا عَن تَحْصِيل الْمَشْرُوع وَحِينَئِذٍ

شرعي فعل مشروع باقي پاتې نه شو؛ نو بنده به ددې مشروع فعل حاصلولو نه عاجز وي او هغه وخت

كَانَ ذَلِك نهياً للعاجز وَذَلِكَ من الشَّارِع محَال

ددې شرعي فعل نه نهي د عاجز لپاره به نهي شي او دا (نهي للعاجز) د شارع له طرفه محال دي

وَبِه فَارق الْأَفْعَال الحسية لأنه لَو كَانَ عينهَا

او ددې (بيان) سره د افعال شرعيه وو نهي، افعال حسيه جدا شو، په دې وجه چې که افعال حسيه

قبيحاً لَا يُؤَدِّي ذَلِك إِلَى نهي الْعَاجِز لأنه بِهَذَا الْوَصْف لَا يعجز

ذاتا قبيح وي؛ نو دې سره د نهي عاجز نهي پورې نه شي رسيدی، ځکه چې (د قبيح لعينه)

يَوْم النَّحْر وَجَمِيع صور التَّصَرُّفَات الشَّرْعِيَّة مَعَ وُرُود النَّهي عَنْهَا.

ددې وصف سره بنده، فعل حسي نه به عاجز نه وي

وعلى هذا قال اصحابنا الخ: په دې اصل باندې (چې په نهي عن الافعال الشرعيه کې منهي عنه غير وي د هغه چې په کوم نهي وارد شوې ده او هغه فعل شرعي په کوم کې چې نهي وارده شوې ده حسن لذاته او قبيح لغيره وي) زمونږ اصحاب احناف ﷭ فرمايي چې نهي عن الافعال الشرعيه ددې افعال شرعيه وو د اثبات او تقرير تقاضا کوي، يعنې ددې خبرې تقاضا کوي چې دا افعال شرعيه د ورود نهي نه پس به هم دغه شان ذاتا مشروع وي، څنګه چې د نهي د وارديدو نه مخکې مشروع وو، ددې وجه دا ده چې د فعل شرعي نه کومه نهي وارده شوې ده هغه مطلق منعه نه ده بلکې مقيده ده، يعنې په اصل کې منهي عنه ددې شرعي فعل

غیر وو نو ددې غیر له وجې په دې کې قبح پیدا شوه، په دې وجه په دې باندې نهي وارده شوې ده، لهذا دا نهي به خاص وي عامه به نه وي، په دې وجه به دا افعال شرعیه د خپل ذات په اعتبار سره مشروع وي او وصفًا به مشروع نه وي، مثلاً په یوم النحر کې په روژه نیولو چې کومه نهي وارده شوې ده، هغه مطلق کیدو سره وارده شوې نه ده بلکې مقیده وارده شوې ده، یعنې د اعراض عن ضیافة الله له وجې په دې باندې نهي وارده شوې ده. لهذا دا نهي عامه نه ده، بلکې خاص ده په دې وجه په یوم النحر کې روژه نیول د ذات په اعتبار سره مشروع ده، البته وصفًا غیرمشروع ده. په خلاف د افعال حسّیه وو چې په دې باندې کومه نهي وارده شوې ده هغه مطلق نهي وارده شوې ده، لهذا دا نهي به عامه وي او دا افعال حسّیه به د ورود نهي نه پس بالکل مشروع نه وي، نه ذاتًا او نه وصفًا.

فایده: په دې عبارت کې په اصل کې مصنف ﷫ یو اختلاف ته اشاره کوي چې حاصل یې دا دی: په دې خبره کې اختلاف دی چې افعال شرعیه وو کې د ورود نهي نه پس مشروعیت باقي پاتې کیږي یا نه؟ امام شافعي ﷫ فرمایي چې په افعال شرعیه وو کې د ورود نهي نه پس مشروعیت بالکل باقي نه پاتې کیږي نه ذاتًا او نه وصفًا، بلکې هغه قبیح لغیره وي، احناف وایي چې په افعال شرعیه کې د ورود نهي نه پس مشروعیت ذاتیه باقي پاتې کیږي، البته مشروعیت وصفیه باقي نه پاتې کیږي، لهذا ددې مرتکب به د حرام لغیره مرتکب وي د حرام لعینه مرتکب به نه وي.

د امام شافعي رحمه الله دلیل: امام شافعي افعال شرعیه په افعال حسّیه باندې قیاس کوي څنګه چې افعال حسّیه د ورود نهي نه پس بالکل مشروع نه وي، نه ذاتًا نه وصفًا. دغه شان افعال شرعیه هم د ورود نهي نه پس بالکل مشروع نه وي، نه ذاتًا او نه وصفًا.

لانه لو لم یبق مشروعًا الخ: د امام صاحب دلیل: د امام صاحب دلیل دا دی چې که د ورود نهي نه پس افعال شرعیه وو کې مشروعیت بالکل باقي پاتې نه شي، نه ذاتًا او نه وصفًا؛ نو ددې افعال شرعیه وو په ادا کولو سره به بنده بالکل عاجز شي په دې وجه د فعل شرعي کولو اختیار بنده ته د شریعت له طرفه حاصلیږي او کله چې هغه فعل شرعي بالکل مشروع نه وي ګویا د شریعت له طرفه بنده ددې شرعي فعل د ادا کولو اختیار نه لري پس کله چې بنده ددې شرعي فعل کولو نه عاجز شي؛ نو اوس ده ته نهي کول دا نهي عاجز دی او نهي د عاجز د شریعت له جانبه محال دی او دا محال په دې وجه لازم شو چې تاسو وفرمایل: د ورود نهي نه پس افعال شرعیه بالکل مشروع نه پاتې کیږي. لهذا ستا دا مدعی مستلزم د محال ده. لهذا دا دعوی هم محاله ده؛ نو ثابته شوه چې د ورود نهي نه پس په افعال شرعیه وو کې مشروعیت ذاتیه باقي پاتې کیږي.

ويه فارق الأفعال الحسية الخ:اعتراض. تا وويل چې که موږ په افعال شرعيه وو کې د ورود نهي نه پس مشروعيت ذاتيه باقي ونه منو؛ نو بنده به ددې فعل په کولو سره عاجز شي، اوس دده نهي کول دا نهي د عاجز ده او دا محال دی. موږ دا وايو چې افعال حسّيه خو به هم د ورود نهی نه پس ستا په نزد قبيح لعينه شي او بالکل به مشروع پاتې نه شي، نه ذاتًا او نه وصفًا. اوس ددې نه نهي کول دا هم نهي د عاجز شوه. دلته هم تا ته وېل پکار دی چې افعال حسّيه به د ورود نهي نه پس ذاتًا مشروع وي. حالانکه تا دلته وويل چې نه ذاتًا مشروع دی او نه وصفًا؟

جواب: د هر فعل اختيارول ددې مناسب وي چونکه د افعال شرعيه وو پېژندل په شريعت باندې موقوف دي او د افعال حسّيه پېژندل په شريعت باندې موقوف نه دي. بلکې حسّي طور باندې هر سړی ددې معنی او مفهوم پېژني. په دې وجه د شرعي فعل د کولو اختيار بنده ته د شريعت له طرفه وي. لهذا که اوس د هغه شرعي فعل په کوم چې نهي وارده شوې ده بالکل به مشروع نه پاتې کېږي، نه ذاتًا او نه وصفًا. ګويا د شريعت له طرفه ددې شرعي فعل د کولو اختيار ختم شو او بنده ددې د کولو څخه عاجز شو. اوس ددې نه نهي کول نهی د عاجز ده. او د افعال حسّيه د کولو اختيار بنده ته د شريعت له طرفه نه وي بلکې هر بنده ددې په کولو باندې په حسي طور قادر وي. لهذا که فعل حسّي قبيح لعينه وي او د ورود نهي نه پس بالکل مشروع پاتې نه شي، نه ذاتًا او نه وصفًا؛ نو دا نهی به نهي د عاجز نه وي. ځکه چې د نهي نه پس هم بنده ددې حسّي فعل په کولو باندې قادر دي عاجز نه دي. اوس ددې نه نهي کول نهی د عاجز نه ده. اوس افعال شرعيه د افعال حسّيه نه جدا شو چې د افعال شرعيه د کولو اختيار بنده ته د شريعت له طرفه وي. لهذا که هغه بالکل مشروع پاتې نه شي؛ نو بنده ته د شريعت له طرفه ددې کولو اختيار نه وي او بنده به ددې په کولو باندې قادر نه وي بيا نهي کول نهی د عاجز به وي. په خلاف د افعال حسّيه چې که هغه ذاتًا مشروع هم نه وي؛ نو هم به بنده ددې په کولو باندې حسًا قادر وي. لهذا دا نهي به نهي د عاجز وي.

وَيَتَفَرَّعُ مِن هٰذَا حُكْمُ البَيعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ						
او د افعال شرعيه وو نه د نهی په دې اصل باندې بيع فاسد، اجاره فاسده او د يوم النحر د روژې						
وَجَمِيعِ	صُوَرِ	التَّصَرُّفَاتِ	الشَّرْعِيَّةِ	مَعَ	وُرُودِ	النَّهْي
نذر او د افعال شرعيه وو د ټولو صورتونو حکم به ويستلی شي، ددې افعال شرعيه وو نه د نهي						
عَنْهَا فَقُلْنَا	الْبَيعُ	الْفَاسِدُ	يُفِيدُ	الْمِلْكَ	عِنْدَ	الْقَبْضِ
د وارديدو سره په دې وجه موږ ويلي دي چې بيع فاسده د قبضې په وخت کې د ملک فايده ورکوي.						

بِاعْتِبَار أَنَّه بيع وَيجب نقضه بِاعْتِبَار كونه حَرَامًا لغيره.
په دې اعتبار سره چې هغه بيع ده، ددې ماتول واجب دي، ددې اعتبار په وجه چې هغه حرام لغيره دی

ويتفرع من هذا الخ: د مخکيني بحث څخه دا اصل معلوم شو چې نهي عن الافعال الشرعية، د افعال شرعيه د مشروعيت ذاتيه د بقا تقاضا کوي او هغه افعال شرعيه حسن لعينه او قبيح لغيره وي او ددې مرتکب د حرام لغيره مرتکب وي، په دې اصل باندې بيع فاسد، اجاره فاسده، په يوم النحر کې د روژې نيول او هغه ټول افعال شرعيه په کوم چې د شريعت له طرفه نهي وارده شوې ده ددې حکم متفرع کيږي.

لومړی مسئله: بيع يو فعل شرعي دی او د بيع فاسد [1] څخه رسول الله ﷺ منع فرمايلې ده، څنګه چې په حديث پاك کې دي: نهی عن بيع وشرط. نو دا نهي، نهی عن الافعال الشرعيه د قبيلې څخه شو، نهی عن الافعال الشرعيه د اصل مطابق په بيع فاسده کې مشروعيت ذاتيه باقي پاتې کيږي او ددې مرتکب به د حسن بنفسه او حرام لغيره مرتکب وي، څکه چې د بيع کومه نهي وارده شوې ده هغه ددې غير يعني د فاسد شرط له وجې وارده شوې ده، لهذا د شرط فاسد له وجې به اصل بيع مشروع وي، څکه چې بيع د ايجاب او قبول نوم دی چې د اهل عقد نه صادر شو او دلته وموندل شو، لهذا که متعاقدين بيع فاسد کوي؛ نو چونکه هغوی يو مشروع شي عقد کوي، لهذا اوس که بائع په ثمن باندې او مشتري په مبيع باندې قبضه کوي؛ نو د هغه ملك به ثابت شي، څکه چې د مشروع عقد څخه ملکيت ثابتيږي، مګر چونکه د شرط فاسد په بناء باندې په بيع کې قبح پيدا شوې ده او دا حرام لغيره دی، په دې وجه ددې ماتول او فسخ کول ضروري دي او د مشتري څخه به د مبيعې او د بائع څخه به د ثمن د واپسۍ مطالبه کولی شي.

دويمه مسئله: اجاره يو شرعي فعل دی څکه چې ددې معنی شريعت متعينه کړې ده او په دې کې د څو قيودانو اضافه شوې ده او اجاره فاسده په شريعت کې منع ده؛ نو دا نهي، نهی عن الافعال الشرعيه د قبيلې څخه ده، لهذا د نهي عن الافعال الشرعيه د اصل مطابق اجاره فاسده د خپل ذات په اعتبار سره به مشروع وي او ددې مرتکب به د حرام لغيره او د حسن بنفسه مرتکب وي، لهذا اوس که دوه سړي فاسده اجاره وکړي؛ نو اجاره به منعقده شي، څکه

---

(۱): د بيع فاسدې مطلب دا دی چې څه داسې شرط ولګول شي چې د مقتضاء عقد خلاف وي، مثلاً غلام خرڅول په دې شرط چې هغه به يوه مياشت د (بائع) خدمت کوي او د فاسدې اجارې مطلب دا دی چې په عقد اجاره کې داسې شرط ولګول شي چې د مقتضاء عقد خلاف وي، مثلاً د مکان په کرايه ورکولو بر مهال دا شرط لګول چې ماته پنځه زره قرض راکړه!

چې د اجاره فاسده څخه نهي ددې د ذات له وجې نه ده وارده شوې بلکې د غیر یعني د فاسد شرط له وجې وارده شوې ده، لهذا اصل اجاره مشروع به وي او که مجبر په اجرت باندې قبضه وکړه او کرایه دار د کرایې والا شي څخه ګټه واخیستل؛ نو دی به ددې مالك شي، ځکه چې عقد اجاره د خپل ذات په اعتبار سره مشروع ده او مشروع عقد د ملك فایده ورکوي، مګر د فاسد شرط په بناء باندې به اجاره کې قبح پیدا شوه او دا حرام لغیره شو، او ددې ماتول ضروري دي

دریمه مسئله: روژه یو شرعي فعل دی او د صوم في النحر څخه شریعت منع کړې ده، دا نهي د نهي عن الافعال الشرعیه د قبیلې څخه ده، نهي عن الافعال الشرعیه د اصول مطابق صوم في النحر د خپل ذات په اعتبار سره مشروع ده، لهذا اوس که څوك په یوم النحر کې د روژې نیولو نذر ومني؛ نو دا نذر به یې صحیح وي، ځکه چې دا د مشروع فعل نذر دی او د فعل مشروع نذر صحیح دی، مګر که روژه په یوم النحر کې ونیسي؛ نو دا روژه به ضرور ماتوي، ځکه چې په دیکې د غیر یعني اعراض عن ضیافة الله له وجې قبح پیدا شوې ده او دا حرمت لغیره جوړ شو

څلورمه مسئله: صلوة یو شرعي فعل دی او په مکروه وختونو کې د لمونځ کولو څخه شریعت منع کړې، دا نهي د نهي عن الافعال الشرعیه د قبیلې څخه شوه؛ نو نهي عن الافعال الشرعیه د اصل مطابق في اوقات المکروهه د خپل ذات په اعتبار سره مشروع کېدو سره به باقي وي، لهذا اوس که په اوقات مکروهه کې د لمونځ نذر ومني نو دا نذر به لازم شي، ځکه چې دا د فعل مشروع نذر دی او د فعل مشروع نذر صحیح دی، مګر په اوقات مکروهه کې به لمونځ د کراهت نه خالي نه وي، ځکه چې په دیکې د غیر یعني د مشرکینو سره د مشابهت له وجې قبح پیدا شوې چې دغه وخت هغوی لمر ته سجده کوي

پنځمه مسئله: بیع یو شرعي فعل دی، مګر آیت ((وذروا البیع)) کې د جمعې د اول اذان نه پس د بیع نه نهي وارده شوې ده. دا نهي، د نهي عن الافعال الشرعیه د قبیلې څخه شوه؛ نو نهي عن الافعال الشرعیه د اصولو مطابق د جمعې د اول اذان نه پس به بیع د خپل ذات په اعتبار سره مشروع وي او ددې مرتکب به د حسن بنفسه او حرام لغیره مرتکب وي، ځکه چې د بیع نه کومه نهي وارده شوې ده هغه غیر یعني سعی الی الجمعه کې خلل واقع کېدو په بناء باندې نهي راغلې ده، کنه بیع خو د خپل ذات په اعتبار سره صحیح ده. ځکه چې ایجاب او قبول هم موندل شوی دی او اهل عقد نه هم د عقد صدور شوی دی او محل په مال متقوم کې واقع شوی دی، لهذا اوس که متعاقدین د جمعې د اول اذان نه پس بیع کوي او بائع په ثمن باندې او مشتري په مبیع باندې قبضه کوي؛ نو ملکیت به ثابت شي. ځکه چې هغوی یو مشروع

عقد کړی دی او مشروع عقد مفید د ملك وي، مګر دا بیع د کراهت نه خالي نه وي، په دې وجه چې په دې کې غیر یعنې سعی الی الجمعه کې د خلل راتللو له وجې قبح پیدا شوی ده او دا حرام لغیره جوړ شو

وَهٰذَا	بِخِلَاف	نِكَاح	المشركات	ومنكوحة الْأَب

او دبعد النهی او افعال شرعیه وو مشروع باتي کېدو دا اصل د مشرکانو ښځو سره، د پلار د منکوحې

ومعتدة	الْغَيْر	ومنكوحته	وَنِكَاح	الْمَحَارِم

سره، د غیر د معتدې او د غیر منکوحې ښځې سره د نکاح کولو او د محرمو ښځو سره د نکاح کولو

وَالنِّكَاح	بِغَيْر	شُهُود	لِأَن	مُوجب	النِّكَاح	حل	التَّصَرُّف

او بغیر د ګواهانو نه د نکاح کولو خلاف دی، په دې وجه چې د نکاح موجب د تصرف حلالېدل دي

وَمُوجب	النَّهْي	حُرْمَة	التَّصَرُّف	فاستحال	الْجمع	بَينهمَا

او د نهي موجب د تصرف حرامېدل دي، پس د دې دواړو یعنې حلت او حرمت یو ځای جمع کول محال

فَيحمل	النَّهْي	على	النَّفْي	فَأما	مُوجب	البيع	ثُبُوت	الْملك	وَمُوجب النَّهْي

دي، پس نهي به یې په نفی محمول کولی شي او د بیع موجب د ملکیت ثابتېدل دي او د نهي موجب

حُرْمَة	التَّصَرُّف	وَقد	أمكن	الْجمع بَينهمَا

د تصرف حرمت دی او په دې دواړو کې یعنې ثبوت د ملك او حرمت د تصرف کې جمع ممکن ده،

بِأَن	يثبت	الْملك	وَيحرم	التَّصَرُّف	أَلَيْسَ	أَنه	لَو	تخمر الْعَصِير

په دې ډول چې ملکیت ثابت وي او تصرف حرام وي، د اسې نه ده، که چېرې د انګورو شیره د مسلمان

فِي	ملك	الْمُسلم	يبْقى	ملكه	فِيهَا	وَيحرم التَّصَرُّف.

په ملکیت کې شراب شي، نو د مسلمان ملکیت به په دې شرابو کې باتي کېږي او تصرف به یې پکې حرام دی

وهذا بخلاف نكاح المشركات الخ: دلته مصنف رحمه الله د یو مقدر سوال جواب ورکوي

سوال: (۱) نکاح بالمشرکات منهي عنه دی، د دې آیت ((ولاتنکحوا المشرکات)) له وجې، (۲) نکاح بمنکوحة الاب منهي عنه دی د دې آیت ((ولاتنکحوا مانکح آباؤکم)) له وجې (۳) نکاح بمعتدة الغیر منهي عنه دی د دې آیت ((ولاتعزموا عقدة النکاح)) له وجې (۴) نکاح بمنکوحة الغیر منهي عنه دی د دې آیت ((والمحصنت من النساء)) له وجې (۵) نکاح بالمحارم منهي عنه دی د دې

آيت: ((حرمت عليكم امهاتكم)) له وجي (۶) نكاح بغير الشهادة منهي عنه دی د حديث: (لانكاح الا بشهود) له وجي او نكاح فعل شرعي دی او په پورتني تولو صورتونو كې د نكاح نه نهي وارده شوې ده. څنګه چې په تفصيل سره واضحه شوه؛ نو دا نهي- د نهي عن الافعال الشرعية د قبيلې څخه شوه او نهي عن الافعال الشرعية د اصولو مطابق په دې ټولو صورتونو كې نكاح ذاتاً مشروع باقي پاتې كېدل پكار دي. لهذا كه څوك په پورتنيو صورتونو كې يو صورت كې نكاح وكړي؛ نو هغه نكاح منعقد كېدل پكار ده. څكه چې هغه د يو مشروع شي عقد كړی دی او د مشروع شي عقد چې كله وشي؛ نو هغه منعقد كېږي. مګر بيا د حرام لغيره په بناء باندې ددې د ماتولو حكم وركول پكار دي. حالانكه ستا فتوی دا ده چې په دې ټولو صورتونو كې نكاح د سره نه منعقد كېږي. ګويا نكاح د فعل شرعي باوجود نه ذاتاً مشروع ده او نه وصفاً مشروع ده: نو ستا اصل مات شو. غرض دا چې په دوه شيانو كې يو شی لازم شو يا به ستا دا اصل (چې هغه فعل شرعي په كوم چې نهي وارده شوې ده هغه د خپل ذات په اعتبار سره مشروع پاتې كېږي) غلط دی يا تاته په دې ټولو صورتونو كې د نكاح د انعقاد قول كول پكار دي.

جواب: نهي عن الافعال الشرعيه په افعال شرعيه وو كې د مشروعيت ذاتيه د بقاء تقاضا كوي، مګر په يو شرط سره هغه دا چې مشروعيت ذاتي باقي ساتل ممكن وي او كه مشروعيت ذاتي باقي ساتل ممكن نه وي بيا نهي عن الافعال الشرعيه په افعال شرعيه كې د مشروعيت ذاتي د بقاء تقاضا نه كوي. په پورتنيو ټولو صورتونو كې د نكاح نه اګر چې نهي عن الافعال الشرعيه د قبيلې څخه دی، مګر په دې صورتونو كې د نكاح د مشروعيت ذاتي ساتل باقي ممكن نه دی. په دې وجه چې د نكاح د مشروعيت تقاضا كوي د حلت تصرف او نهي تقاضا كوي د حرمت. حلت او حرمت متباينين دي. د دوی دواړو جمع كول ممكن نه دي. لهذا موږ دلته نهي په نفي محمول كوو ((لاتنكحوا مانكح آباؤكم)) مطلب به دا نه وي چې د پلار د منكوحې سره نكاح مه كوئ؛ بلكې مطلب به دا وي چې د پلار د منكوحې سره نكاح جائز نه ده.

او نهي خو په افعال شرعيه وو كې د مشروعيت ذاتيه د بقاء تقاضا كوي، مګر نفي په افعال منفيه كې د مشروعيت ذاتيه د بقاء تقاضا نه كوي. لهذا چونكه دلته هم نفي ده. لهذا دا نفي د افعال منفيه د مشروعيت تقاضا نه كوي او نكاح به په دې ټولو صورتونو كې بالكل مشروع نه وي. په خلاف د سابقه مسئلو يعني بيع فاسده، اجاره فاسده وغيره چې په ديكې د مشروعيت ذاتيه باقي ساتل ممكن دي. څكه چې په ديكې د مشروعيت ذاتيه تقاضا كوي د ثبوت ملك لپاره او نهي تقاضا كوي د حرمت تصرف او د ثبوت ملك او حرمت تصرف جمع

کول ممکن دي، دغه شان که د يو مسلمان سره د انګورو شيره وي، او س هغه ډير وخت پرته وي او د هغې نه شراب جوړ شي، اوس هم په داسې شرابو کې د مسلمان ملکې باقي دی، البته تصرف يې حرام [1] دی.

وعلى هذا قال أصحابنا إذا نذر بصوم يوم النحر أيام التشريق
په همدې بناء موږ وايو که څوک د لوی اختر او د ايام التشريق په ورځ د روژې نيولو نذر ومني،
لو يصح نذره لأنه نذر بصوم مشروع وكذلك
د دوی نذر صحيح دی، ځکه چې دا د مشروع ورځې روژې نذر منلی دی او دغه راز که څوک په
نذر بالصلوة في الأوقات المكروهة يصح لأنه نذر بعبادة مشروعة
مکروه وختونو کې دلمونځ کولو نذر ومني. دا صحيح دی. ځکه چې دا د مشروع عمل نذر منلی دی.
لما ذكرنا أن النهي يوجب بقاء التصرف مشروعا
د هغې وجې په بناء کومه چې کوم وړاندې ذکر کړې ده چې نهې د فعل مشروع د تصرف باقي کېدل
وهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الأوقات لزمه
ثابتوي، د همدې وجې موږ وېلي که په دغو وختونو کې په نفلو باندې شروع وکړي، په ده باندې به
بالشروع وارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه
پوره کول لازم وي او ددې نفلو د پوره کولو په لازم کولو سره د حرامو ارتکاب نه لازميږي، ځکه
لو صبر حتى حلت الصلوة بارتفاع الشمس
که دی په لمونځ کې دومره صبر وکړي چې لمونځ د لمر په ختلو يا د لمر په ډوبېدلو يا د صبح صادق
وغروبها ودلوكها أمكنه الاتمام بدون الكراهة وبه
په راښکاره کېدو حلال شي؛ نو ممکن دی دده لپاره ددې پوره کول بغير د کراهت څخه، او په همدې
فارق صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزمه
سره د نفلو حکم د اختر د ورځې د حکم نه جدا شو، ځکه که څوک د لوی اختر په ورځ روژه پيل کړي،

(۱) يعني نکاح د تصرف د حلت لپاره مشروع شوې ده، مګر بيع د محض ملکيت د ثبوت لپاره مشروع شوې ده او حرمت تصرف د ملکيت سره منافاة نه لري، ځکه چې حرمت خو د حلت سره منافي دی، د ملکيت سره منافي نه دی، البته په بيع کې حلت تبعاً ثابتيږي، قصداً نه ثابتيږي.

عِنْد أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّد لِأَنَّ الْاِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ

د امام ابو حنیفه او امام محمد رحمهما الله په نزد په ده باندي ددې روژې پوره کېدل لازم نه دي.

وعلى هذا الخ: په دې اصل باندې (چې نهی عن الافعال الشرعیه، د افعال شرعیه د اثبات او تقریر او د افعال شرعیه وو د مشروعیت ذاتیه د بقاء تقاضا کوي) زمونږ اصحاب احناف په دې باندې دوه مسئلې متفرع کوي

لومړی مسئله: که څوك په ایام التشریق کې یا په یوم النحر کې د روژې نذر ومني؛ نو دا نذر به صحیح وي او منعقد به وي، په دې وجه چې روژه فعل شرعي دی، لهذا دا به د ورود نهی نه پس هم ذاتا مشروع وي څنګه چې ددې نه مخکې مشروع وه. لهذا دا نذر د مشروع فعل نذر شو او د هر مشروع فعل نذر مثل صحیح کیږي البته د غیر یعني اعراض عن ضیافة الله په بناء باندې په دې کې قبح پیدا شوه او دا حرام لغیره جوړ شو. لهذا مونږ وایو چې په ایام التشریق او یوم النحر کې روژه ونه نیسي بلکې په بله ورځ یې قضاء وکړي

قوله وكذلك لو نذر الخ: دويمه مسئله: که څوك په اوقات مکروهه کې د لمونځ نذر ومني؛ نو دا نذر به صحیح وي او نذر به منعقد شي، په دې وجه چې لمونځ فعل شرعي دی او صلوة في الاوقات مکروهه نه نهی، د نهی عن الافعال الشرعیه د قبیلې څخه شوه او د هر قسم مشروع فعل نذر مثل صحیح کیږي مګر د غیر یعني د مجوسیانو سره د مشابهت له وجې په دې کې قبح پیدا شوې ده، او دا حرام لغیره شو. لهذا مونږ وایو چې هغه وخت دې لمونځ نه کوي بلکې ددې نه علاوه څه بل وخت کې دې لمونځ وکړي

ولهذا قلنا الخ: په دې اصل باندې چې افعال شرعیه د ورود نهی نه پس ذاتا مشروع باقي پاتې کیږي، یوه بله مسئله پرې متفرع کوي چې که سړی په مکروه اوقاتو کې نفل شروع کړي؛ نو هغه نفل لمونځ به په ده باندې لازم وي، په دې وجه په اوقات مکروهه کې د نفل لمونځ نه نهی، د نهی عن الافعال الشرعیه د قبیلې څخه ده. لهذا دا ورود د نهی نه پس هم په اوقات مکروهه کې نفل لمونځ فعل مشروع کېدو سره به باقي پاتې وي او کله چې څوك په فعل مشروع کې شروع وي؛ نو د هغې پوره کول لازم دي، لهذا دا نفل لمونځ هم په ده باندې لازمیږي او ددې پوره کول به لازم وي.

وارتكاب الحرام ليس بلازم الخ: دلته مصنف رحمه الله د یو مقدر سوال جواب ورکوي

سوال: که څوك په مکروه اوقاتو کې نفل لمونځ شروع کړي؛ نو ددې پوره کول لازم نه دي، په دې وجه چې د لازم پوره کولو په صورت کې د حرامو ارتکاب لازمیږي.

جواب: د لزوم اتمام په صورت کې د حرامو ارتکاب نه لازمیږي. دغه راز چې هغه صبر وکړي یعني قراءت دومره اوږد کړي چې لمر مکمل اوچت شي یا مکمل پټ شي یا مکمل زائل شي نو ددې نه پس لمونځ بلاکراهته جائز دی او پوره کول یې بیا لازم دي، لهذا ستا دا وینا چې که په لزوم اتمام کې د حرامو ارتکاب لازمیږي بیا یې پوره کول صحیح نه دي.

وبه فارق الخ: په خلاف د روژې چې که څوک په یوم النحر کې روژه ونیسي؛ نو په ده به اتمام د صوم لازم نه وي، په دې وجه چې اتمام د صوم بغیر د ارتکاب د حرامو نه ممکن نه وي، په دې وجه چې وخت ددې لپاره ظرف نه دی بلکې معیار دی او د روژې وخت د سهار نه تر لمر پرېوتو پورې دی او په دې اتمام وخت کې روژه منهي عنه ده؛ نو پوره ورځ د اعراض عن ضیافة الله خرابي لازمیږي چې دا حرام عمل دی. لهذا په روژه شروع کولو سره اتمام نه لازمیږي، ځکه چې ارتکاب د حرامو لازمیږي.

وَمن هٰذَا النَّوْع وَطْء الْحَائِض فَان النَّهْي

د نهي عن الافعال الشرعية، په دې قسم کې د حائضه ښځې سره وطي کول په دې وجه د حائضې ښځې

عَن قربانها بِاعْتِبَار الْأَذَى لقَوْله تَعَالَى

سره صحبت کولو سره نهي د اذی د اعتبار په وجه ده، په دې وجه چې د الله تعالی فرمان دی

{ويسألونك عَن الْمَحِيض قل هُوَ أَذًى فاعتزلوا

(هغوی ستا نه د حیض په باره کې پوښتنه کوي، تاسو ورته وفرمایئ چې هغه ګندګي ده. په دې وجه

النِّسَاء فِي الْمَحِيض وَلَا تقربوهن حَتَّى

چې تاسو په حالت د حیض کې د ښځو نه جدا اوسئ او هغوی ته نژدې مه ورځئ تردې چې هغوی

يطهرنَ} وَلِهَذَا قُلْنَا يَتَرَتَّب الْأَحْكَام عَلَى هَذَا الْوَطْء

پاکې شي) او ددې نهي له وجې په دې وطي باندې څو احکام مرتب کېږي، پس په حالت د حیض کې

فَيثبت بِهِ إِحْصَان الْوَاطِئ وَتحل الْمَرْأَة للزَّوْج الأول وَيثبت بِهِ

ددې وطی له وجې د واطي محصن کېدل ثابتیږي او ښځه د اول خاوند لپاره حلالیږي، ددې وطي له

حكم الْمهْر وَالْعدة وَالنَّفقَة وَلَو امْتنعت عَن التَّمْكِين

وجې (د ښځې لپاره) عدت، مهر او د نفقې حکم هم ثابتیږي او که ښځې د مهر له وجې خاوند ته په

لأجل الصَّدَاق كَانَت نَاشِزَة عِندهمَا فَلَا تسْتَحق

خپل ځان د قدرت ورکولو نه انکار وکړو، نو د صاحبینو په نزد به هغه نافرمانه وي او هغه به د نفقې

النَّفَقَة وَحُرْمَة الْفِعْل لَا تنَافِي ترَتّب الْأَحْكَام
مستحقه نه وي او د څه فعل حرام کیدل په دې فعل باندې د احکامو د مرتب کیدو سره منافي نه دي.
كَطَلَاق الْحَائِض وَالْوُضُوء بالمياه الْمَغْصُوبَة والاصطياد بقوس
لکه حائضه ښځې ته طلاق ورکول. په غصب شوي اوبو باندې اودس کول او په غصب شوي لیندۍ
مَغْصُوبَة وَالذّبْح بسكين مَغْصُوبَة والصلوة فِي الْأَرْض الْمَغْصُوبَة
باندې ښکار کول او په غصب شوې چاړه باندې ذبح کول او په غصب شوې ځمکه باندې لمونځ کول
وَالْبيع فِي وَقت النداء فَانه يَتَرَتَّب الحكم على هَذِه التَّصَرُّفَات
او د اذان په وخت اخستل خرڅول. پس تحقیق دا دی چې په دې ټولو تصرفاتو باندې به حکم مرتب
مَعَ اشتمالها على الْحُرْمَة وَبِاعْتِبَار
وي، باوجود ددې چې دا ټول تصرفات په حرمت باندې مشتمل دي (یعني حرام دي) او (افعال شرعیه
هَذَا الأَصْل قُلْنَا فِي قَوْله تَعَالَى {وَلَا تقبلُوا
د نهي نه پس مشروع باقي کیږي) ددې اصل په اعتبار سره موږ د الله تعالی فرمان (چې تاسو د هغوی
لَهُم شَهَادَة أبدًا} ان الْفَاسِق من أهل الشَّهَادَة فَينْعَقد النِّكَاح بِشَهَادَة الْفُسَّاق
ګواهي کله هم مه قبلوئ) ښکه فاسق د شهادت اهل دی. د فاسقو خلکو په شهادت سره نکاح ترل
لِأَن النَّهْي عَن قبُول الشَّهَادَة بِدُونِ الشَّهَادَة مُحَال وانما لم تقبل شهادتهم
کیږي، ځکه چې د شهادت د قبلولو څخه منع د شهادت نه بغیر محال ده. دا چې د دوی شهادت نه
لفساد فِي الْأَدَاء لَا لعدم الشَّهَادَة أصلا،
قبلیدو، ځکه چې دوی په ادا کې فساد کولو، دا وجه نه وه چې دوی د شهادت هیڅ اهلیت نه درلود.
وعَلى هَذَا لَا يجب عَلَيْهِم اللّعان لِأَن ذَلِك أَدَاء الشَّهَادَة
په همدې بناء په دې خلکو باندې لعان واجب نه دی. ځکه چې لعان د شهادت د ادا کولو نوم دی.
وَلَا أَدَاء مَعَ الْفِسْق.
د فسق په موجودګۍ کې شهادت نه ادا کیږي

وَمن هَذَا النَّوْع وَطء الْحَائِض الخ: **سوال:** تاسو دا اصول بیان کړه چې افعال حسیه د نهي رانلو

وروسته ښځې مشروع نه پاتې کيږي، نه ذاتا او نه هم وصفاً. خو ستاسو دا اصول په دې مثال سره ماتيږي چې وطي يو حسي فعل دی او د وطي په حالت کې وطي کول منهي عنه ده. د الله تعالی قول دی: "قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ" لهذا دا نهي د افعال حسيه څخه د نهي د قبيلې څخه شوه. ستاسو د اصولو په رڼا کې ښځې نه مشروع کېدل پکار دي، نه ذاتا او نه هم وصفاً. حال دا چې ستاسو په نزد د نهي راتلو وروسته هم مشروع دی. څکه تاسو ورباندې حکمونه مرتب کوئ چې د وطي په حالت کې د ښځې سره کوروالي کولو سره خاوند په صفت د احصان سره متصف کيږي، د ښځې لپاره يې مهر لازميږي او که د خاوند د دغو اوبو څخه د ښځې په نس باندې ماشوم شي؛ نو هغه به د خاوند وي

ځواب: موږ چې کوم اصول بيان کړي دي هغه بيخي صحيح دي، تاسو چې کوم مثال بيان کړی دی دا استثنائي مثال دی، وطي اګر چې حسي فعل دی، خو د حيض په حال کې چې د کومې وطي څخه منع راغلې ده، دا ددې قبيح لعينه په بناء باندې نه ده. بلکې ددې څخه منع د قبيح لغيره په بناء باندې ده، هغه غير "أذي" ده. لکه څېله د الله تعالی د کلام "قل هو أذي" څخه چې معلوميږي. يعنې د حيض په حالت کې د وطي څخه د ... د أذي په بناء باندې ده. لهذا اوس دا نهي د نهي عن الافعال الشرعيه د قبيلې څخه ده، د نهي عن الأفعال الشرعيه اصول دادې چې په ديکښې فعل د نهي راتلو وروسته هم ذاتا مشروع پاتې کيږي. هرکله چې وطي په حالت د حيض کې ذاتا مشروع ده؛ نو په دې باندې به احکام هم مرتب کيږي، د همدې وطي له وجې به خاوند محصن ګڼل کيږي، که ښځه مطلقه ثلاثه وي، نو لومړني خاوند ته حلاليږي، د همدې وطي په وجه د ښځې لپاره مهر لازميږي، په خاوند يې نفقه لازميږي، که خاوند ددې وروسته طلاق ورکړي؛ نو په ښځه به يې عدت هم لازميږي، که ددې وطي وروسته ښځه ځان د کومې شرعي وجې نه بغير منع کوي؛ نو دا به ناشزه ګڼل کيږي او د نشوز له وجې ښځه د نفقې حقداره نه وي. دا ټول حکمونه لکه څرنګه چې په عامو حالاتو کې معتبر دي، دغه راز د حيض په حالت کې وطي کولو پرمهال هم معتبر دي

وَحرمةُ الفعلِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د يو تقديري سوال ځواب ورکوي

سوال: د حيض په حالت کې وطي د شرعي افعالو لپاره سبب ګرځول نه دي پکار، څکه چې د حيض په حالت کې وطي کول اګرچې حرام لغيره دي؛ خو احکام شرعيه خپله نعمت وي او حرام فعل څنګه د نعمت لپاره سبب ګرځي؟

ځواب: د فعل حرمت د احکامو د ترتب سره هيڅ منافات نه لري، موږ يې د مثالونو په ضمن کې درته واضحه کړو:

لومړی مثال: حایضې ښځې ته د حیض په حالت کې طلاق ورکول حرام دي، نبي کریم ﷺ ددې څخه منع فرمایلې ده، خو که څوک طلاق ورکړي بیا طلاق واقع کیږي، معلومه شوه چې د فعل حرمت د احکامو د ترتب سره هیڅ کوم منافات نه لري.

دویم مثال: د چا څخه په زوره (غصب) اوبه اخیستل حرام دي، خو احکام شرعیه پرې ټول مرتب کیږي، لکه په همدې اوبو باندې اودس صحیح کیږي، لمونځ پرې کیږي، معلومه شوه چې د فعل حرمت د احکامو د ترتب سره هیڅ کوم منافات نه لري.

دریم مثال: له چا څخه په زوره لیندۍ اخیستل حرام دي؛ خو که په دغه غصب شوي لینده باندې ښکار وکړي؛ نو بیا ښکار شوی ځاروی حلال دی.

څلورم مثال: په غصب شوي چاړه او چاقو باندې ځاروی حلالول حرام دي، خو که حلال یې کړو؛ نو ځاروی خپله پاک دی.

پنځم مثال: په مغصوبه ځمکه باندې لمونځ کول حرام دي، خو که لمونځ یې پرې وکړو؛ نو لمونځ یې وشو.

شپږم مثال: د جمعې په ورځ د دویم اذان په وخت یا د اذان نه وروسته تر لمانځه پورې پلورل حرام دي؛ خو که چا بیع وکړه نو د بیعې ټول حکمونه، (لکه بائع د پیسو او مشتري د مبیعې مالک شو) پرې مرتب کیږي.

نتیجه پورتني ټول افعال حرام دي، خو د شریعت ټول حکمونه پرې پلې کیږي، نو معلومه شوه چې حرمت د فعل د احکامو په ترتب باندې هیڅ اثر نه کوي.

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الأَصلِ الخ: په دې اصولو چې د نهي وروسته افعال شرعیه مشروع پاتې کیږي، احناف وایي: چې د الله تعالی ددې فرمان: **"لاتقبلوا لهم شهادةً أبداً"** څخه معلومیږي چې فاسقان او محدودین في القذف د شهادت د اهل څخه دي، نو که دوی د نکاح ترلو پرمهال شاهدان شي؛ نو نکاح صحیح ده. پاتې شوه دا خبره چې ددې ایت څخه څنګه معلومه شوه چې محدودین في القذف او فاسقان د شهادت لپاره اهل دي؟ ځواب یې دا دی چې شهادت یو شرعي فعل دی، ځکه چې د شهادت شرائط او قیود شریعت بیان کړي دي، په دې ایت کې یې د فاسقانو او محدودین في القذف د شهادت قبلولو څخه یې منع کړې ده او دا نهي د افعال شرعیه وو د قبیلې څخه ده. د شهادت د قبلولو څخه نهي د شهادت د اهلیت نه بغیر محال ده، ځکه چې د یو شي قبول او عدم قبول د هغه شي په وجود باندې موقوف وي، لهذا که په فاسقانو کې د شهادت اهلیت بیخي نه وای، نو د دوی د شهادت څخه نهي کول دا نهي د عاجز وه او دا په شریعت کې محاله ده، نو معلومه شوه چې کافران د شهادت اهل دي. لهذا

که دوی شاهدان جوړ شي او نکاح د دوی په وړاندې وتړل شي؛ نو نکاح به منعقده وي

سوال: هرکله چې فاسقان او محدودین في القذف د شهادت اهل دي؛ نو بیا د دوی شهادت ولې نه قبلیږي؟

ځواب: د دوی د شهادت نه قبلولو وجه دا نه ده چې دوی د شهادت لپاره هیڅ اهل نه دي، بلکې په دې وجه د دوی شهادت نه قبلیږي چې د شهادت په ادا کولو کې دوی فساد کوي، هغه فساد د درواغو ویلو امکان دی، یعني هر وخت دا احتمال وي چې دوی درواغ وایي

مسئله: په همدې اصل چې هر وخت د فاسق په خبرو کې د درواغو ویلو احتمال وي، په دې باندې یوه بله مسئله متفرع کوي، که فاسق خاوند په خپله ښځه باندې د زنا تور پورې کړي، نو په دوی باندې لعان واجب نه دی، بلکې یوازې شاهدان به وړاندې کوي، ځکه چې لعان هم شاهدي ادا کول دي او د فسق په موجودګۍ کې شهادت نه ادا کیږي

د فاسق تعریف: "هو من یرتکب الکبائر أو یصر علی الصغائر بلا تأویل" فاسق هغه دی چې لوی ګناهونه کوي او یا په وړو ګناهونو باندې د تاویل نه بغیر اصرار کوي

فصلٌ فی تعریفِ طریقِ المُرادِ بالنُّصوصِ

إعْلَمْ ان لمعْرِفَة المُرَاد بالنصوص طرقا مِنهَا ان اللّفظ اذا كَانَ حَقِيقَة

ځان پوه کړه چې د نصوصو د مراد پېژندلو څو طریقې دي، یوه یې دا ده چې کله لفظ په یوه معنی کې

لِمَعْنى ومجازا لآخر فالحقيقة أولى مِثَاله مَا

حقیقت وي، په بله معنی کې مجاز وي، نو حقیقي معنی به اولی وي. مثال یې هغه مسئله ده چې

قَالَ عُلَمَاؤُنَا: البِنْتُ المخلوقةُ من مَاء الزِّنَا

زموږ عالمانو بیان کړې ده: هغه ماشومه چې د زنا د اوبو څخه پیدا شوې وي، په زاني باندې دغه

يحرُم على الزّاني نِكَاحُهَا وقَالَ الشَّافِعِي رحمهُ الله: يحِلُّ،

ماشومه حرامه ده، امام شافعي رحمه الله بیا وایي د زاني لپاره ددې ماشومې سره نکاح کول حلال

وَالصَّحِيح مَا قلْنَا لِأَنَّهَا بنته حقِيقَةً

دي، صحیح قول هغه دی کوم چې موږ بیان کړی دی، ځکه چې دغه ماشومه په حقیقت کې د زاني

فَتدخل تحت قَوْله تَعَالَى {حرمت عَلَيْكُم أُمَّهَاتكُم وبناتكم}

لور ده، دا ماشومه د الله تعالی ددې فرمان: ستاسو مورګانې او لورګانې په تاسو باندې حرامې

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ علی المذهبين

شوي دي، لاندي داخلي دي، د همدې اختلاف له وجې به دواړو مذهبونو باندې څو مسئلې متفرع

من حل الْوَطْء وَوُجُوب الْمهْر وَلُزُوم النَّفَقَة وجريان التَّوَارُث

كيږي: يعنې د وطې حلالوالى، د مهر وجوب، د نفقې لزوم، د ماشومې او زاني ترمنځ وراثت جاري

وَوِلَايَة الْمَنْع عَن الْخُرُوج والبروز وَمِنْهَا أَن أحد الْمُحْتَملين

كيدل، ددې ماشومې د كور څخه وتلو او بيرون ته د وتلو نه د منع كولو حق، د دغو طريقو څخه يوه

إِذا أوجب تَخْصِيصًا فِي النَّص

طريقه دا هم ده، هر كله چې (لفظ) به دوه معنو كې يوه معنى په نص كې تخصيص پيدا كوي،

دونَ الآخر فَالْحَمْل على مَا لَا يَسْتَلْزِم التَّخْصِيص أولى،

دويمه معنى نه، نو (د لفظ) په هغه معنى باندې حمل كول اولى دي چې تخصيص لره مستلزم نه وي،

مِثَاله فِي قَوْله تَعَالَى {أَو لامستم النِّسَاء} فالملامسة لَو حملت على الوقاع

ددې مثال د الله تعالى دا فرمان (يا تاسو د ښځو سره كوروالى كړى وي) دى، كه ملامست په كوروالي

كَانَ النَّص مَعْمُولا بِهِ فِي جَمِيع صور وجوده وَلَو حملت على الْمس

باندې حمل شي، نو نص به د كوروالي موندلو په ټولو صورتونو كې معمول به وي، كه ملامست لاس

بِالْيَدِ كَانَ النَّص مَخْصُوصًا بِهِ

لګولو باندې حمل شي، نو نص به د ډير صورتونو سره مخصوص شي، ځكه چې د امام شافعي رحمه الله

فِي كثير من الصُّور فَإِن مس الْمَحَارِم والطفلة الصَّغِيرَة جدا

په دواړو قولونو كې زيات صحيح قول كې دي (چې د محرمو ښځو او زياتو ماشومانو ښځو ته لاس وړلو

غير نَاقض للْوُضُوء فِي أصح قولي الشَّافِعِي رحمه الله، وَيَتَفَرَّع مِنْهُ الْأَحْكَام على الْمذهبين

سره اودس نه ماتيږي) د همدې اختلاف له وجې به دواړو مذهبونو څينې مسئلې او احكام متفرع كيږي

من إِبَاحَة الصلوة وَمَسّ الْمُصحف وَدخُول الْمَسْجِد وَصِحَّة الإمامة

يعنې د لمونځ مباح كيدل، قرآن ته لاس لګول، جومات ته داخليدل، د امامت صحيح كيدل،

وَلُزُوم التَّيَمُّم عِنْد عدم المَاء وتذكر الْمس فِي أثْنَاء الصلوة.

د اوبو د نشتوالي په صورت كې او لمونځ په وخت كې ښځې ته د لاس وړلو ياد راتلو په وخت د تيمم لازميدل

فصلٌ الخ: په دې فصل کې مصنف رحمه الله د نصوصو مراد معلومولو طریقې بیانوي. یعنې هغه طریقې بیانوي چې په هغې سره دا وپېژندل شي چې د قران کریم په دې ایت سره د الله تعالی مراد څه دی؟ د حدیث مبارک څخه د نبي کریم ﷺ مراد څه دی؟ د نصوصو د مراد پېژندلو دېرې طریقې دي؛ خو مصنف رحمه الله یې درې طریقې ذکر کړې دي.

مِنْهَا أَنَّ اللَّفْظَ الخ: لومړۍ طریقه: هر کله چې د لفظ دوه معناګانې وي، یوه حقیقي معنی او بله مجازي؛ نو لفظ په حقیقي معنی باندې حمل کول اولی دي، په شرط ددې چې د لفظ مجازي معنی متعارفه نه وي.

مثال: که کوم سړی د یوې ښځې سره زنا وکړي، بیا د همدې زنا څخه یې لور پیدا شي، نو داحنافو په نزد ددغې ماشومې سره د زاني نکاح حرامه ده او د امام شافعي رحمه الله په نزد بیا د زاني نکاح ددغې ماشومې سره حلاله ده.

د امام شافعي رحمه الله دلیل: دا حدیث مبارک دی "الولدُ للفراشِ وللعاهرِ الحجرُ" بالاتفاق ددې حدیث له وجې د ماشوم نسب د زاني څخه ثابت نه دی، نو د همدې وجې دغه ماشومه د "حرمت علیکم أمهاتکم وبناتکم" د حکم لاندې نه راځي، ځکه چې په بناتکم کې منسوبات الی الشخص عرفاً مراد دي، یعنې په بنت سره هغه بنت مراد ده چې د سړي څخه یې نسب ثابت وي او ددې ماشومې نسب د زاني څخه بیخي ثابت نه دی، هر کله چې دغه ماشومه په بناتکم کې له سره داخلیږي نه، نو دغه ماشومه د تحریمي حکم لاندې هم نه داخلیږي، لهذا ددې سره به نکاح حلاله وي، په اصل کې د اختلاف منشاء داده چې د بنت دوه معناګانې دي یوه حقیقي معنی دویمه مجازي معنی.

حقیقي معنی: هغه لور چې د سړي د اوبو څخه پیدا وي، برابره خبره ده چې نسب یې ثابت وي او که نه وي.

مجازي معنی: هغه لور چې د سړي څخه یې نسب ثابت وي، برابره خبره ده چې د هغه له اوبو څخه پیدا وي یا نه وي.

امام شافعي رحمه الله د قران کریم په ایت کې د بنت څخه مجازي معنی مراد اخلي، فرمایي: د بنت څخه هغه بنت مراد ده چې نسب یې ثابت وي، د کومې نسب چې ثابت نه وي هغه د لفظ بناتکم لاندې داخله نه ده، د همدې وجې یې د تحریم د حکم څخه خارجوي او وایي چې ددغې ماشومې سره د زاني نکاح حلاله ده.

د امام صاحب رحمه الله دلیل: موږ وایو چې د بنت دوه معناګانې دي یوه حقیقي معنی او دویمه مجازي معنی، زموږ د اصولو په رڼا کې د مجازي معنی په نسبت باندې په حقیقي

معنی باندې حمل اولی دی، د همدې اصولو سره سم موږ یې په حقیقي معنی حمل کړو. ګویا په دې ایت کې په بناتکم سره د الله تعالی مراد دا دی: ستاسو هغه لورګانې چې ستاسو د اوبو څخه پیدا دي، برابره خبره ده چې ستاسو څخه یې نسب ثابت وي او که نه وي، په تاسو باندې حرامې دي، دا چې دغه ماشومه د زاني د اوبو څخه پیدا ده، لهذا دا ماشومه حقیقتا د زاني لور ده، لهذا د حقیقت له وجې د همدې ایت "حرمت علیکم أمهاتکم وبناتکم" د حکم لاندې داخله ده او په زاني باندې حرامه ده

ويتفرعُ منهُ الأحكامُ الخ: په دې اختلاف باندې چې د احنافو په نزد زاني د خپلو اوبو څخه پیدا شوې نجلۍ سره نکاح نه شي کولی او د شوافعو په نزد بیا نکاح ورسره کولی شي، نورې متعددې مسئلې متفرع شوي دي:

(۱): زموږ په نزد که زاني ددې ماشومې سره نکاح وکړي نو نکاح به یې له سره منعقده نه وي، لهذا د زاني لپاره ددې ماشومې سره وطي کول حرام دي. د شوافعو په نزد چونکې نکاح صحیح ده؛ نو ځکه دده په نزد د زاني وطي د ماشومې سره حلاله ده.

(۲): زموږ په نزد که زاني ددې ماشومې سره نکاح وتړي نکاح یې نه کیږي، لهذا د ښځې لپاره په زاني باندې مهر نه راځي او د شوافعو په نزد بیا نکاح منعقده شوې ده، ځکه په خاوند باندې مهر هم لازم دی.

(۳): زموږ په نزد که زاني ددې ماشومې سره نکاح وتړي نکاح یې نه کیږي، لهذا د ښځې لپاره په زاني باندې نفقه نشته او د شوافعو په نزد بیا نکاح منعقده شوې ده، ځکه په خاوند باندې نفقه هم لازمه ده.

(۴): زموږ په نزد که زاني ددې ماشومې سره نکاح وتړي نکاح یې نه کیږي، لهذا د ښځې او زاني ترمنځ وراثت نه جاري کیږي او د شوافعو په نزد بیا نکاح منعقده شوې ده. ځکه د دواړو ترمنځ وراثت هم جاري کیږي.

(۵): زموږ په نزد که زاني ددې ماشومې سره نکاح وتړي نکاح یې نه ده شوې، لهذا که زاني دغه ماشومه بیرون ته د وتلو څخه منع کوي؛ نو دی یې حق نه لري او د شوافعو په نزد بیا نکاح منعقده شوې ده، ځکه خاوند ته اختیار دی چې خپله ښځه بیرون ته د وتلو څخه منع کړي.

ومنها ان احد المحتملين الخ: دویمه طریقه: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د نص څخه د مراد معلومولو دویمه طریقه بیانوي: حاصل یې دا دی: که نص د دوه معاني احتمال درلود، په دواړو کې د یوې معنی مراد اخیستلو پرمهال په نص کې هیڅ ډول تخصیص نه راتلو، یعنې نص په خپل عموم باندې پاتې کېدو او ددې معنی په تولو صورتونو کې نص معمول په پاتې کېدو او د دویمې معنی مراد اخیستلو پرمهال بیا په نص کې تخصیص راتلو، یعنې نص په

خپل عموم باندې نه پاتې کېدو، نو د هغې معنی مراد اخیستل غوره او اولی دي چې په نص کې هیڅ ډول تخصیص پکښې نه راځي او نص په خپل عموم باندې باقي پاتې کېدو

مثاله في قوله تعالى الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله توضيح بالمثال کوي

مسئله: د امام اعظم ابو حنیفه رحمه الله په نزد که کوم سړی کومې ښځې ته لاس وروړي، نو اودس يې نه ماتیږي، د امام شافعي رحمه الله په نزد يې اودس ماتیږي، د اختلاف منشاء دا ده چې د الله تعالى په دې فرمان کې چې "أولامستم النساء" دې کومه معنی مراد ده؟ ځکه چې په لمس کې د کوروالي (جماع) معنی مراد کېدل هم یو احتمال دی او په لاس سره مس کول هم یو احتمال دی، امام شافعي رحمه الله ددې ایت څخه د مس بالید معنی مراد اخلي. لهذا دده په نزد کومې ښځې ته په لاس وړلو سره هم اودس ماتیږي، موږ بیا وایو په "أولامستم النساء" کې د دوه معناګانو احتمال دی یو احتمال د جماع، دویم احتمال د مس بالید، که موږ رح جماع معنی مراد واخلو نو په نص کې هیڅ ډول تخصیص نه راځي، نص په خپل عموم پاتې کېږي، د جماع موجودېدلو په ټولو صورتونو کې نص قابل د عمل دی. لهذا که اوس څوک هم د کومې ښځې سره جماع وکړي، (برابره خبره ده که محرمه وي او که غیر محرمه وي، غټه وي او که وړه وي) نو د اوبو د نشتوالي په صورت کې به تیمم کوي، که د مس بالید معنی مراد واخیستل شي؛ نو په نص کې به تخصیص لازم شي، نص به په خپل عموم باندې نه پاتې کېږي، د مس بالید په بعض صورتونو کې نص قابل د عمل نه پاتې کېږي، داسې که سړی محارمو ته لاس وروړي، یا دومره وړې ماشومې ته لاس وروړي چې مشتهاته نه وي، نو زموږ او د شوافعو د صحیح قول مطابق ددې سړي اودس بالاتفاق نه ماتیږي، نو د "لامستم النساء" دویمه معنی کې تخصیص لازمیږي، نو موږ لومړی معنی مراد اخلو چې جماع ده او امام شافعي رحمه الله بیا دویمه معنی مس بالید مراد اخلي

ويتفرعُ منهُ الأحكامُ الخ: په دې اختلاف باندې چې (د احنافو په نزد که اودس لرونکی سړی ښځې ته لاس وروړي نو اودس يې نه ماتیږي او د شوافعو په نزد يې بیا اودس ماتیږي) په دې باندې نورې متعددې مسئلې متفرع شوې دي

(۱) که اودس لرونکی سړی ښځې ته لاس وروړي، بیا د لاس وړلو وروسته لمونځ وکړي، زموږ په نزد يې لمونځ ادا شو او د شوافعو په نزد يې لمونځ نه صحیح کېږي، ځکه چې د دوی په نزد ښځې ته لاس وړلو سره اودس ماتیږي

(۲) که اودس لرونکی سړی ښځې ته لاس وروړي، نو زموږ په نزد يې اودس نه ماتیږي، که قران ته لاس لګوي؛ نو ورته جائز دي او د شوافعو په نزد يې اودس ماتیږي، ځکه ورته نه دي جائز چې قران ته لاس وروړي

(۳) جومات ته د اودس سره داخلېدل غوره او اولی خبره ده، لهذا که یا اودسه سړی ښځې ته د لاس وړلو وروسته جومات ته داخلېږي؛ نو زموږ په نزد ورته جائز دي، په اولویت کې یې هیڅ فرق نه راځي، د امام شافعي رحمه الله په نزد ددې سړي اودس مات دی، لهذا جومات ته نه شي داخلېدلی

(۴) که اودس لرونکی سړی ښځې ته لاس وروړي، نو زموږ په نزد یې اودس نه ماتیږي، که امامت کوي؛ نو ورته جائز دی او د شوافعو په نزد یې اودس ماتیږي، ځکه ورته امامت جائز نه دی.

(۵) که اودس لرونکی سړی ښځې ته لاس وروړي، نو زموږ په نزد یې اودس نه ماتیږي، لهذا که اوبه ورکې شي؛ نو دده لپاره تیمم جائز نه دی او د شوافعو په نزد یې اودس ماتیږي، ځکه که اوبه ختمې شي؛ نو کولای شي چې تیمم وکړي

(۶) که اودس لرونکی سړی ښځې ته لاس وروړي، نو زموږ په نزد یې اودس نه ماتیږي، لهذا که د لمونځ په درمیان کې ورته ښځې ته لاس وړل یاد شي؛ نو لمونځ دې نه ماتوي، بلکې خپل لمونځ دې پوره کړي او د شوافعو په نزد یې اودس مات دی، ځکه که د لمانځه پرمهال ورته یاد شو نو لمونځ یې مات دی، دوباره به اودس کوي او بیا به لمونځ کوي

وَمِنْهَا	أَن	النَّص	إِذَا	قرءَ	بِقراءتين	أَو	رُوِيَ
د هغو طریقو څخه یوه طریقه دا هم ده چې کوم نص په دوه قراءتونو سره تلاوت کیږي، یا کوم نص							
بروايتين	كَانَ	الْعَمَل	بِهِ	على	وَجه	يكون	عملا بِالْوَجْهَيْنِ
دوه ډوله روایت شوی وي، نو په نص به داسې عمل کیږي چې په دواړو قراءتونو او دواړو روایتونو							
أولى	مِثَاله	فِي قَوْله تَعَالَى	{وأرجلكم}	قرءَ	بِالنّصب	عطفاً	على الْمَغْسُول
باندې عمل وشي، ددې مثال د الله تعالی دا قول "وأرجلكم" دی، دا چې په مغسول غړي (وجوهكم)							
وَبِالْخَفْض		عطفاً		على		الْمَمْسُوح	
باندې عطف شي بیا (أرجل) نصب سره ویل کیږي، په مجرور غړي (رؤسكم) باندې چې عطف شي							
فَحملت		قِرَاءَة	الْخَفْض	على	حَالَة	التخفف	
بیا به (أرجلكم) هم مجرور ویل کیږي، نو د جر صورت به په پښو باندې د مزو په حالت حمل کولی شي،							
وَقِرَاءَة	النصب	على	حَالَة	عدم	التخفف	وَبِاعْتِبَار	
د نصب صورت به په پښو باندې د موزو نه کېدو حالت باندې حمل کولی شي، د همدې د اعتبار له							

هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَكَذَلِكَ

وجې ځينو عالمانو ويلي دي. په موزو باندې د مسح جواز په كتاب الله سره ثابت دى، دغه راز د

قَوْلِه تَعَالَى {حَتَّى يَطْهُرْنَ} قُرِءَ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ

الله تعالى فرمان "حتى يطهرن" دى. دا په شد (تشديد) او تخفيف دواړو سره ويل شوى دى، په دې

فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشَرَةً

صورت كې به د تخفيف په قراءت باندې عمل كيږي. هركله چې د ښځې د حيض ورځې لس وي،

وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُونَ الْعَشَرَةِ

په بل صورت كې به يې په تشديد سره وايو. كله چې د ښځې د حيض ورځې د لسو څخه كمې وي.

وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا اذا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ

په همدې معنى باندې د حمل له وجې زمونږ عالمانو ويلي. هركله چې د حيض وينه د لسو ورځو څخه

أَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْءُ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ

په كمو كې ختمه شي، بيا ددې حايضې ښځې سره وطې كول جائز نه دي، تردې پورې چې ښځه ولامبي

لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ

ځكه چې دې ښځې ته پوره پاكي په لامبلو سره حاصليږي، كه ددغې ښځې د حيض وينه د لسو ورځو

أَيَّامٍ جَازَ وَطْئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ

وروسته ختمه شي؛ نو بيا د غسل نه وړاندې ددې ښځې سره وطې كول جائز دي. ځكه چې په وينې

ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهَذَا قُلْنَا اذا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ

بندېدو سره مطلق پاكوالى حاصليږي، د همدې وجې موږ ويلي: كله چې د حيض وينه په لسو ورځو

فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلوٰةِ تَلْزَمُهَا فَرِيضَةُ الْوَقْتِ

كې د لمونځ په اخري وخت كې ودريږي، نو په دې ښځې باندې ددغه وخت لمونځ ادا كول فرض دي،

وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارَ مَا تَغْتَسِلُ بِهِ وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا

اگر چې د وخت دومره اندازه پاتې نه وي چې دغه ښځه غسل پكښې وكړي، كه د ښځې وينه دلسو

لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ ايَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلوٰةِ إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَار

ورځو څخه په كمه موده كې د لمونځ په اخري وخت كې بنده شي، كه د وخت دومره اندازه باقي وي

مَا	تَغْتَسِل	فِيهِ	وَتحرم	للصلوة
چې دغه ښځه پکښې غسل کولی شي او د لمونځ تکبیر تحریمه پکښې ویلی شي، نو په دې				
لزمتها	الْفَرِيضَة	وَإِلَّا	فَلَا.	
ښځه باندې دډې وخت فرض لمونځ ادا کول فرض دي، کنه نو فرض نه دي				

قوله مِنْهَا أَن النّص إِذا قرئ الخ: دریمه طریقه: د نص څخه د مراد معلوموولو دریمه طریقه دا ده چې د قران کریم کوم ایت په دوه قرائتونو سره تلاوت کیږي یا کوم حدیث په دوه روایتونو سره نقل شوی وي، نو په دې ایت یا حدیث به داسې طریقه عمل کول غوره او اولی دی چې په دواړو قرائتونو او دواړو روایتونو باندې عمل وشي.

قوله مِثَاله فِي قَوْله تَعَالَى {وأرجلكم} الخ: (أرجلكمْ) چې په مغسول عضو **(وجوهكُم)** باندې عطف شي بیا منصوب ویل کیږي او (أرجلِكم) چې په ممسوح عضو **(رؤسِكم)** باندې عطف شي بیا مجرور ویل کیږي، د نصب قرائت دا تقاضا کوي چې پښې دې همیشه ومینځل شي، برابره خبره ده چې موزې په پښو وي او که نه وي، د جر حالت دا تقاضا کوي چې په پښو دې همیشه مسح وشي، برابره خبره ده چې موزې وي او که نه وي، اوس زمونږ د اصولو په رڼا کې موږ په دې ایت باندې داسې عمل کوو چې په دواړو قرائتونو باندې عمل وشي، داسې چې د نصب قرائت به د موزو په نه شتون **(عدم تخفف)** باندې حمل کړو، د جر قرائت به د موزو په شتون **(حالت التخفف)** باندې حمل کړو، یعنې چې موزې نه وي د نصب په قرائت به یې ووایو، معنی به یې دا شي چې د پښو وینځل فرض دي او کله چې موزې په پښو وي نو په دې وخت کې به د جر قرائت ورته متوجه وي او مسح به ضروري او فرض وي.

قوله وبِاعْتِبَار هَذَا الْمَعْنى الخ: د همدې معنی په اعتبار کولو سره چې د نصب قرائت په حالت د عدم تخفف باندې حمل شي او د جر قرائت په حالت د تخفف باندې حمل شي، ځینو عالمانو ویلي دي چې د **مسح على الخفين** جواز د جر د قرائت له وجې په قرآن کریم سره ثابت دی.

یادونه: خو د زیاترو عالمانو رایه دا ده چې **مسح على الخفين** په احادیث مشهورهوو سره ثابته ده، لکه حسن بصري رحمه الله وایي څاته اویا /۷۰ صحابه کرامو دا روایت ویلی چې رسول الله ﷺ په موزو باندې مسح کړې ده، علامه عیني رحمه الله بیا وایي چې د **مسح على الخفين** روایت کوونکي صحابه مې شمار کړه چې تعداد یې اتیا /۸۰ صحابه کرامو ته رسېدلو.

قوله وكذلك قوله تعالى: حتى يطهرن الخ: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د دریمې طریقې دویم

مثال بیانوي حاصل بې دا دی چې "حتّیٰ یطهُرنَ" په تخفیف سره هم ویل کیږي او "حتّیٰ یطّهّرنَ" په تشدید سره هم ویل کیږي، د تشدید قرائت د کامل پاکوالي تقاضا کوي. په دې صورت کې به د ایت معنی داسې شي: تاسو هغوی ته مه نږدې کیږئ تردې چې پوره پاکې شي" پوره پاکوالی د وینې د بندېدو وروسته په لامبلو سره حاصلیږي، د ایت مطلب دا شو: تاسو د خپلو ښځو سره تر هغه پورې کوروالی مه کوئ ترڅو د وینې بندېدلو وروسته ونه لامبي. یعني د لامبلو نه وړاندې د خپلو ښځو سره کوروالی مه کوئ، د تخفیف قرائت بیا د نفس پاکوالي تقاضا کوي، په دې صورت کې به د ایت معنی داسې شي: تاسو هغوی ته مه نږدې کیږئ ترڅو هغوی پاکې شي، معمولي پاکوالی په وینې بندېدو سره حاصلیږي، نو د ایت مطلب داسې شو: تاسو د خپلو ښځو سره د وینې بندېدو وروسته کوروالی کولای شئ

د تشدید قرائت دا تقاضا کوي چې د ښځې د لامبلو څخه وړاندې د هغې سره کوروالی جائز نه دی او د تخفیف قرائت دا تقاضا کوي چې د لامبلو څخه وړاندې او د وینې بندېدو څخه وروسته د خپلو ښځو سره کوروالی کول جائز دی، اوس موږ د خپلو اصولو په رڼا کې په دې ایت باندې په داسې طریقه عمل کوو چې په دواړو طریقو باندې عمل وشي، موږ به د تشدید قرائت په مادون العشرة باندې حمل کړو، یعني د کومې ښځې د حیض وینه چې د لسو ورځو څخه په کمو کې بنده شي؛ نو د هغې سره کوروالی تر هغه پورې جائز نه دی ترڅو چې ونه لامبي، ځکه چې د تشدید په صورت کې پوره پاکي مطلوب ده، پوره پاکي د وینې بندېدو وروسته په لامبلو سره حاصلیږي، ځکه چې د حیض د خپل نصاب پوره کېدو وړاندې که وینه بنده شي؛ نو د دویم ځلي وینې راتلو امکان یې شته، ځکه مو د لامبلو د وجوب سره د وینې بندېدل مؤکد کړه، د تخفیف قرائت به په پوره لسو ورځو باندې حمل کړو، یعني که د کومې ښځې وینه پوره لس ورځې وروسته بنده شوه؛ نو د هغې پاکوالی یوازې د وینې بندېدل دي، د هغې سره د لامبلو نه وړاندې کوروالی کول جائز دی، ځکه چې دلته د تخفیف په صورت کې یوازې پاکي مطلوب ده، یعني تاسو خپلو ښځو ته مه نږدې کیږئ ترڅو هغوی پاکې شي او محض پاکوالی د وینې په بندېدو سره حاصلیږي، لهذا مطلب به دا وي چې تاسو د خپلو ښځې سره کوروالی مه کوئ ترڅو د هغوی د حیض وینې بندې شي

قوله وعلی هٰذا قالَ أصحابنَا الخ: په دې اصولو چې د تخفیف قرائت به په لسو او د تشدید قرائت به په مادون العشرة باندې حمل کوو؛ موږ وایو: کومې ښځې ته چې د لسو ورځو څخه کمه وینه راغله، د هغې سره د وینې بندېدو وروسته او د لامبلو وړاندې کوروالی کول جائز نه دی، ځکه چې په دې صورت کې پوره پاکوالی مطلوب دی، پوره پاکوالی په لامبلو سره حاصلیږي او کومې ښځې ته چې لس ورځې حیض راغلو، نو د وینې بندېدو وروسته او د

لامبلو څخه وړاندې د هغې سره کوروالی کول جائز دی. ځکه چې په دې صورت کې مطلوب پاکوالی دی او نفس پاکوالی دې ښځې ته په وینې بندېدو سره حاصلیږي

قوله ولهذا إذا انقطعَ الخ: په دې اصولو چې د تخفیف قرائت به په پوره لسو او د تشدید قرائت به په مادون العشرة باندې حمل کوو، د تشدید په قرائت کې مطلوب پوره پاکي حاصلول دي او د تخفیف په قرائت کې مطلوب نفس پاکي حاصلول دي، پوره پاکي په لامبلو سره حاصلیږي او نفس پاکي د وینې په بندېدو سره حاصلیږي مونږ وایو: د کومې ښځې وینه چې پوره لس ورځې وروسته داسې وخت بنده شي چې داپکښې ولامبي: خو تکبیر تحریمه پکښې نه شي ویلی؛ نو بیا هم په دې باندې ددغه وخت لمونځ واجب شو. ځکه چې په دې وخت کې د تخفیف قرائت ورته متوجه دی او مطلوب نفس پاکوالی حاصلول دی او نفس پاکي په محض وینې بندېدو سره حاصلیږي. لهذا هر کله چې د هغې وینه بنده شوه؛ نو په هغې باندې لمونځ واجب شو. لهذا ددغه وخت لمونځ پرې فرض شو؛ خو دا چې اوس نه ادا کیږي؛ نو وروسته به یې قضا راګرځوي. که د کومې ښځې وینه د لسو ورځو څخه په کمه موده کې بنده شي؛ نو اوس به کتل کیږي چې ددې سره دومره وخت شته چې دا پکښې غسل وکړي او تکبیر تحریمه ووایي او کنه؟ که دومره وخت ورسره وي بیا نو لمونځ پرې فرض شوی دی. ځکه چې په دې وخت کې ورته د تشدید قرائت متوجه دی. په دې وخت کې مطلوب پوره پاکي حاصلول دي، پوره پاکي په لامبلو سره حاصلیږي، د وخت د نه درلودلو په صورت کې غسل نه شي کولی. ځکه په هغې باندې لمونځ فرض نه دی. ګورئ د غسل وروسته د تکبیر تحریمه په اندازه وخت هم ضروري دی. ځکه چې د لمونځ د نفس وجوب لپاره قدرت ممکنه کافي دی او د وجوب ادا لپاره بیا قدرت میسره ضروري دی

قدرت ممکنه: هغه ادنی (لږ) قدرت چې د هغې په ذریعه مکلّف (بنده) د مامور به (عمل) په ادا کولو باندې قادر شي

قدرت میسره: دا هغه قدرت دی چې ددې په ذریعه مکلّف (بنده) ته د مامور به ادا کول اسان شي

بحث التمسكات الضعيفة

ثُمَّ نذْكر طرقاً من التمسكات الضعيفة ليَكُون ذٰلِكَ تَنْبِيهاً على مَوضِع الخَلَل
بیا مونږ د ضعیفو تمسکاتو څو طریقې ذکر کوو، ددې لپاره چې د استدلال په نوعه کې د خلل پر ځای
فِي هٰذَا النَّوع مِنْهَا ان التَّمَسُّك بِمَا رُوِيَ عَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم
یوه یادونه شي، د هغو (تمسکات ضعیفه وو) څخه یوه (طریقه) دا ده چې د نبي کریم صلی الله علیه وسلم

(أنه	قاء	فلم	يتوضأ)	لاثبات			
خځه روایت شوی دی "نبي کریم صلی الله علیه وسلم قی وکړو او هغه بیا اودس ونه کړو" په دې خبره							
أن	القيء	غير	ناقض	ضعيف،	لأن	الأثر	يدل على
باندې دليل ګرځول چې په قي سره اودس نه ماتيږي، ضعيف دی، ځکه چې دا حديث په دې خبره							
أن	القيء	لا	يوجب	الوضوء	في الحال	ولا	خلاف فيه
باندې دلالت کوي چې په قي سره همدا اوس اودس نه واجبيږي او په دېکښې د هیڅ اختلاف نشته،							
وانما	الخلاف	في	كونه	ناقضاً.			
بلکې اختلاف په دې کې دی چې قی اودس ماتوونکی دی، او که نه؟							

قوله ثُمَّ لَا نُكْرُ طُرُقاً الخ: اوس د استدلال او تمسک هغه طریقې بیانوي چې کمزورې دي او ددې د بیانولو ځخه مقصد دا دی چې په دې استدلالاتو او تمسکاتو کې چې کومه خرابي ده، موږ باید د هغو ځخه خبر شو

لومړی طریقه: ایا په قي سره اودس ماتيږي او که نه؟ په دې کې اختلاف دی. د احنافو په نزد قي سره اودس ماتيږي، د شوافعو په نزد بیا په قي سره اودس نه ماتيږي، د هغوی دلیل دا حدیث مبارک دی چې رسول الله ﷺ قی وکړو بیا یې اودس ونه کړو، موږ وایو: د امام شافعي رحمه الله په دې حدیث باندې دلیل نیول کمزوری دی، ځکه چې ددې حدیث ځخه معلومیږي چې في الحال اودس واجب نه دی، دا خو موږ هم منو او په دې کې څا اختلاف نه دی کړی، اختلاف په دې کې دی چې ایا په قي سره اودس ماتيږي او که نه؟ ددې حدیث ځخه دا نه معلومیږي چې په قي کولو سره بیخي اودس نه ماتيږي، لهذا د شوافعو دا استدلال کمزوری دی، ځکه چې په دې حدیث سره کوم حکم ثابتیږي په هغې کې څوک اختلاف نه کوي او په کوم کې چې اختلاف دی هغه پرې ثابتیږي نه.

د احنافو دلیل: د بل حدیث ځخه معلومیږي چې په قي کولو سره اودس ماتیږي. د عایشې رضي الله عنها ځخه روایت دی: نبي علیه السلام وفرمایل: "مَنْ قاء ورعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته مالم يتكلم" ددې حدیث ځخه صراحتا ثابته ده چې په قي سره اودس ماتيږي

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّك بقوله تَعَالَى {حرمت عَلَيْكُم الْمَيتَة} لإثبات فَسَاد المَاء
دغه راز دالله تعالى فرمان دی په ناسو باندې مرداره حرامه شوې ده؛ په دې سره د مچ په اوبو کې د وژل
بِمَوْت الذُّبَاب ضَعِيف لِأَنَّ النَّص
کېدو لامله د اوبو په مرداریدو باندې حکم کول او دلیل نیول کمزوری دی. ځکه چې په نص سره
يُثبتُ حُرْمَةَ الْمَيتَة وَلَا خلاف فِيهِ وانما الْخلاف فِي فَسَاد المَاء.
د مردارې حرمت ثابت شوی او په هغې کې د چا اختلاف نشته. بلکې اختلاف د اوبو په مرداریدو کې دی

دویمه طریقه: که اوبو ته مچ ولویږي او مړ شي، د احنافو په نزد اوبه ورسره نه مرداریږي، د شوافعو په نزد اوبه ورسره مرداریږي، د شوافعو دلیل د قرآن کریم دا ایت دی ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ چې مرداره حرامه ده او هر هغه شی چې لا على سبيل الكرامة [1] حرام وي هغه ناپاک دی، چونکې مردار مچ هم لا على سبيل الكرامة حرام دی. لهذا دا هم مردار دی او هرکله چې مردار شي اوبو ته ولویږي اوبه هم مرداروي.

موږ وایو ددې ایت څخه استدلال کمزوری دی، ځکه چې ددې ایت څخه یوازې دومره معلومیږي چې مرداره حرامه ده، دا خو موږ هم وایو، بلکې اختلاف خو په دې کې دی چې مچ کله اوبو ته ولویږي، ایا په دې سره اوبه ناپاکې ګرځي او که نه؟ دا خبره ددې ایت څخه نه معلومیږي، غرض دا چې کومه خبره ثابته ده په هغې کې د چا اختلاف نشته او په کومه کې چې اختلاف دی هغه ثابته نه ده، لهذا دا استدلال کمزوری دی.

د احنافو دلیل: موږ وایو که مچ اوبو ته ولویږي او مړ شي په دې سره اوبه نه مرداریږي، ځکه چې د اوبو مرداریدلو مدار په روانو اوبو باندې دی، یعنې د حیوان د وژل کېدو وروسته د هغه وینه بهر ته د وتلو پرځای داخل ته لاړه شي او روانه وینه خو مرداره وي، په کوم حیوان کې چې روانه وي هغه مردار وي او په مچ کې خو روانه وینه له سره شته نه، د همدې وجې په دې کې دم مسفوح هم نشته، نو ځکه دی مردار نه دی، لهذا که په اوبو کې ولویږي او مړ شي؛ نو ددې له وجې اوبه هم نه مرداریږي

(۱) فائده: د حرمت دوه ډوله دي: (۱): (على سبيل الكرامة) هغه چې غوښه خوړل یې د لویې او عزت له وجې حرامه شوې وي، لکه انسان، (۲): (لا على سبيل الكرامة) هغه چې غوښه خوړل یې د لویې او عزت له وجې نه وي حرامه شوې وي، بلکې د هغه د ذاتي خباثت او مرداری له وجې یې غوښه حرامه ګرځېدلې وي، لکه د سپي او خنزیر غوښه

د شوافعو د دليل نه خواب: داچې شوافعو كوم اصول بيان كړي دي (هرهغه شي چې لا على سبيل الكرامة حرام وي هغه به مردار وي) دا غلط دي، ځكه چې خاوره حرامه ده، ددې حرمت لا على سبيل الكرامة دى، حال دا چې دا مرداره نه ده، همدا راز سمک طافي (چيه شوى ماهي) حرام دى، او حرمت يې لا على سبيل الكرامة دى، لهذا دا هم مردار نه دى

وَكَذَٰلِكَ التَّمَسُّك بقوله عَلَيْهِ السَّلَام (حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغسليه
دغه راز د نبي كريم صلى الله عليه وسلم فرمان "ته يې وګروه، بيا يې وتښبره، بيا يې په اوبو سره
بِالْمَاءِ) لاثبات أَن الْخَلَّ لَا يزِيل النَّجس ضَعِيفٌ لِأَن
ووينځه" په دې سره ددې خبرې دليل نيول چې په سركې سره مردارې نه لرې كيږي كمزورى دى، ځكه
الْخَبَر يَقْتَضِي وجوبَ غَسلِ الدَّم بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَال وجود الدَّم
چې حديث ځخه ثابتيږي چې په اوبو سره وينه پاكيږي، لهذا دا حديث به په محل كې د وينې موندلو
على الْمَحَل وَلَا خلاف فِيهِ وَإِنَّمَا الْخلَاف فِي طَهَارَة
حالت سره خاص مفيد وي، په دې كې د چا اختلاف نشته، بلكې اختلاف خو په دې كې دى چې
الْمَحَل بعدَ زَوَال الدَّم بِالْخَلِّ.
په سركې سره وينه وينځل شي ايا هغه ځاى بيا پاكيږي او كنه؟

قوله وَكَذَٰلِكَ التَّمَسُّك بقوله عَلَيْهِ السَّلَام الخ:درجمه طريقه: كه كومې جوړې ته مردارې ورسيږي، لكه وينه يا داسې نور... نو ايا د اوبو پرته په نورو شيانو لكه په سركې سره دغه جوړه پاكيږي او كنه، د امام شافعي رحمه الله په نزد دغه جوړه يوازې په اوبو سره پاكيږي، په سركې او داسې نورو شيانو سره نه پاكيږي. احناف وايي لكه ځرنګه چې په اوبو سره جوړې پاكيږي، دغه راز د اوبو پرته په هر هغه شي سره پاكيږي چې بهيدونكې او پاک وي.

د امام شافعي رحمه الله دليل: اسماء رضي الله عنها د رسول الله ﷺ ځخه پوښتنه وكړه، كه په كالو باندې د حيض وينه تويه شوه، نو د پاكولو طريقه يې څه ده؟ نبي عليه السلام ورته ووېل لومړى يې وګروه، بيا يې په لركي وغيره سره ومښه، بيا يې په اوبو باندې پاكې ووينځه، امام شافعي رحمه الله فرمايي چې رسول الله ﷺ د وينې وينځلو طريقه په اوبو سره وښودل. د امام شافعي رحمه الله اصول دادې "التنصيص بالشيئ يدلّ على نفي ما عداهُ" لهذا اوس د كالو مردارې يوازې په اوبو سره لرې كيږي، ددينه پرته په بل شي باندې جامې نه پاكيږي، موږ ورته وايو ستاسو دا استدلال كمزورى دى چې د اوبو نه علاوه په بل شي باندې جامې نه پاكيږي، بلكې ددې

حدیث څخه یوازې دومره معلومیږي چې جامې کله په وینو شي؛ نو په اوبو سره یې وینځل واجب دي او په دې کې د چا اختلاف نشته، بلکې اختلاف په دې کې دی. که جامې په وینو شي او په سرکې سره ووینځل شي؛ نو ایا دغه جامې پاکیږي او که نه؟ او دا خبره ددې حدیث څخه نه معلومیږي، غرض دا چې کوم شیان ثابت دي په هغې کې اختلاف نشته او په کوم شي کې چې اختلاف دی هغه ثابت نه دی

د احنافو دلیل: زموږ دلیل دا دی چې د پاکوالي او نه پاکوالي مدار په نجاست او نه نجاست دی، کله چې نجاست په سرکې سره لرې شي؛ نو نجاست لرې شو او د همدې نوم پاکوالی دی، لهذا جامې هم پاکې شوې

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ) لِإِثْبَاتِ
دغه راز د نبي کریم صلی الله علیه وسلم فرمان دی: "په څلوېښتو میږو کې یوه میږه ده" ددې څخه په
عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيمَةِ ضَعِيفٌ ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي
قیمت ورکولو کې په عدم جواز باندې دلیل نیول کمزوری دی، چې دا حدیث په څلوېښتو میږو کې
وُجُوبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الْوَاجِبِ بِأَدَاءِ الْقِيمَةِ.
یوه میږه واجبوي، په دې کې دهیچا اختلاف نشته، اختلاف د میږې د قیمت ورکولو سره وجوب ساقطوي

قَوْلُهُ وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ: خلورمه طریقه: د یو سړي سره د میږو نصاب پوره دی، په دې څلوېښتو کې یوه میږه په زکات کې ورکول واجب دي، که د میږې په ځای د میږې قیمت ورکړي ایا زکات یې ادا کیږي او که نه؟ د امام شافعي رحمه الله په نزد یې فریضه نه ساقطیږي او د احنافو په نزد یې فریضه ساقطیږي

د شوافعو دلیل: د امام شافعي رحمه الله دلیل دا حدیث مبارک دی: "په هرو څلوېښتو میږو یوه میږه ده" رسول الله ﷺ په هرو څلوېښتو بزو او میږو کې د یوې بزې او میږې په اړه صراحت وکړ، او قاعده داده "التنصيص بالشيء يدل على نفي ما عداه" رسول الله ﷺ یوه میږه د زکات حق وټاکی او دا زکات د مسکینانو حق دی، اوس که قیمت څوک ورکوي نو دا به د مسکینانو د حق ضایع کول وي، موږ وایو: ددې حدیث څخه یوازې دومره معلومیږي چې په څلوېښتو میږو کې یوه میږه په زکات کې ورکول واجب دي، په دې کې د چا اختلاف نشته، بلکې اختلاف په دې کې دی. که د میږې په ځای قیمت ورکول شي نو ایا زکات ادا کیږي او که نه؟ ددې په اړه حدیث مبارک چوپ دی، هغه چې ثابت دي په هغې کې د چا اختلاف نشته او په کوم کې چې اختلاف دی هغه ثابت نه دی، لهذا ستاسو دا استدلال کمزوری دی

د احنافو دلیل: امام صاحب رحمه الله فرمایي د زکات په ورکولو سره مقصد د مسکین حاجت پوره کول دي، د مسکین حاجت لکه څرنګه چې په میږي ورکولو سره پوره کیږي، دغه راز په قیمت ورکولو سره هم پوره کیږي، بلکې په قیمت ورکولو سره د مسکین حاجت نور هم ښه او اسان پوره کیږي، ځکه چې مسکین بیلابیل حاجتونه لري او په قیمت ورکولو سره هر ډول حاجت پوره کیږي.

وَكَذٰلِكَ	التَّمَسُّك	بقوله	تَعَالَى	{وَأَتِمُّوا	الْحَجَّ	وَالْعُمْرَةَ	لله}	لِإِثْبَات
دغه راز د الله تعالی دا قول دی: تاسو حج او عمره د الله تعالی د رضا لپاره پوره کړئ په دې سره								
وجوب	الْعُمْرَة	ابْتِدَاء	ضَعِيف	لِأَن	النَّص	يَقْتَضِي		
ابتداءً د عمرې په وجوب باندې دلیل نیول کمزوری دی، ځکه چې دا نص د حج او عمرې پوره کولو								
وجوب	الْإِتْمَام	وَذٰلِكَ	إِنَّمَا	يكون	بعد	الشُّرُوع	وَلَا	خلاف فِيهِ
د وجوب تقاضا کوي، پوره کول د شروع کولو وروسته کیږي او په دې کې د چا اختلاف نشته.								
وَإِنَّمَا	الْخلاف	فِي	وُجُوبهَا	ابْتِدَاءً				
بلکې اختلاف خو ابتداءً د عمرې په وجوب کې دی								

قَوْلُهٗ وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّك بقوله تعالیٰ الخ: ینخمه طریقه: د احنافو په نزد په شتمنو خلکو باندې حج ابتداءً فرض دی او عمره ابتداءً سنت ده، خو د شوافعو په نزد بیا لکه څنګه چې حج په شتمنو خلکو باندې ابتداءً فرض دی، دغه راز عمره هم ابتداءً پرې فرض ده.

د شوافعو دلیل: د قران کریم دا ایت دی: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله" په دې ایت کې یې حج او عمره دواړه د "أَتِمُّوا" امر صیغې سره ذکر کړې ده، لهذا د دواړو حکم به یو شان وي، یعنې لکه څرنګه چې حج په شتمن سړي باندې ابتداءً فرض دی، دغه راز عمره هم په شتمن سړي باندې ابتداءً فرض ده، موږ وایو: چې په شتمن سړي باندې ابتداءً د عمرې په وجوب باندې ددې ایت څخه دلیل نیول کمزوری دی، ځکه چې ددې ایت څخه د اتمام (پوره کولو) وجوب ثابتیږي، او وجوب د اتمام خو د شروع کولو نه وروسته کیږي، دا خبره خو موږ هم منو او په دې کې اختلاف نشته، بلکې اختلاف ابتداءً د عمرې په فرضیت کې دی او د عمرې فرضیت ددې ایت څخه نه ثابتیږي، غرض دا چې کوم شی ثابت دی په هغې کې اختلاف نشته او په کوم شي کې چې اختلاف دی هغه ثابت نه دی، لهذا ستاسو دا استدلال کمزوری دی

یادونه: امام صاحب رحمه الله فرمایي ابتداءً د کوم ایت یا حدیث څخه د عمرې فرضیت نه ثابتیږي، لهذا عمره سنت ده.

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّك بقوله عَلَيْهِ السَّلَام: (لاتبيعوا الدِّرْهَم بِالدِّرْهَمَيْنِ
دغه راز د رسول الله صلی الله علیه وسلم په دې حدیث باندې دلیل نیول "یو درهم په دوه درهمو
وَلَا الصَّاع بالصاعين) لِاِثْبَات أن
باندې مه خرڅوئ او نه یو صاع (پیمانه) په دوه صاعه باندې خرڅوئ" ددې خبرې د ثبوت لپاره
البيع الْفَاسِد لَا يُفِيد الْملك ضَعِيف لِأَن النَّص
د استدلال په ډول وراندې کول چې بیع فاسده مفید د ملک نه ده کمزوری دی، ځکه چې دا نص
يَقْتَضِي تَحْرِيم البيع الْفَاسِد وَلَا خلاف فِيهِ وَإِنَّمَا الْخلاف
د بیع فاسدې د حرمت تقاضا کوي او په دې کې د چا اختلاف نشته، بلکې اختلاف خو د ملک
فِي ثُبُوت الْملك وَعَدَمه
په ثابتولو او نه ثابتولو کې دی

قَوْلُه وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّك بقوله عليه السلام الخ: شرحه طریقه: ایا بیع فاسده د قبض وروسته افاده د ملک کوي او که نه؟ یعنې د بیع فاسدې په صورت کې که مشتري په مبیعه باندې او بائع په ثمن باندې قبضه وکړي؛ نو ایا په دې مبیعې او ثمن باندې د دوی ملکیت ثابتیږي او که نه؟ امام شافعي رحمه الله فرمایي ملکیت نه ثابتوي او د امام صاحب رحمه الله په نزد ملکیت ثابتوي. یعنې د امام صاحب رحمه الله په نزد بیع فاسده بعد القبض مفید د ملک ده او د امام شافعي رحمه الله په نزد بیع فاسده بعد القبض مفید د ملک نه ده.

د امام شافعي رحمه الله دلیل: د دوی دلیل د رسول الله ﷺ دا حدیث مبارک دی: "یو درهم په دوه درهمو او یو صاع په دوه صاعونو باندې مه خرڅوئ" فرمایي چې بیع فاسده حرامه ده او د ملک ثبوت نعمت دی، نو حرام فعل د نعمت لپاره څنګه سبب جوړیږي، لهذا بیع فاسده مفید د ملک نه ده.

مونږ ورته په ځواب کې وایو: دا چې تاسو وایئ بیع فاسده مفید د ملک نه ده او په دې حدیث باندې استدلال نیسئ، دا استدلال ستاسو کمزوری دی، بلکې ددې حدیث څخه یوازې دومره ثابتیږي چې بیع فاسده حرامه ده او په دې کې د چا اختلاف نشته. بلکې اختلاف په دې کې دی چې په بیع فاسده کې بعد القبض د بائع او مشتري لپاره ملکیت ثابتیږي او که نه؟ په

داسې حال کې چې د حدیث څخه دا نه ثابتیږي، هغه چې ثابتیږي په هغې کې اختلاف نشته او په کوم کې چې اختلاف دی هغه ثابت نه دی. لهذا دا استدلال کمزوری دی

فایده: د احنافو دلیل: زمونږ په نزد بیع فاسده مفید د ملکُ ده، دلیل دا دی نهي د افعال شرعیه وو څخه د فعلِ شرعي د مشروعیت ذاتي د بقا تقاضا کوي، یعنې فعل د نهي راتلو وروسته هم مشروع وي، اوس بیع فعلِ شرعي ده، لهذا دا بیع فاسده هم د نهي وروسته ذاتاً مشروع پاتې کیږي، هرکله چې بیع فاسده ذاتاً مشروع ده، نو اوس به په دې باندې احکام مرتب کیږي، لهذا بیع فاسده به مفید د ملک وي

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّك بقوله عَلَيْهِ السَّلَامِ: (أَلا لَا تَصُومُوا فِي هَذِه الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا

دغه راز د نبي کریم صلی الله علیه وسلم فرمان دی "ای! په دې ورځو کې روژې مه نیسئ، ځکه چې

أَيَّام أكل وَشرب وبعال) لإِثْبَات أَن النّذر بِصَوْم

دا ورځې د خوراک، څښاک او کوروالي ورځې دي" ددې خبرې لپاره استدلال کرځول چې د لوی

يَوْم النَّحْر لَا يَصح ضَعِيف لِأَن النَّص يَقْتَضِي حُرْمَة

اختر په ورځ د روژې نذر نیول صحیح نه دي، کمزوری دی، ځکه چې دا نص د فعل (روژې) د حرمت

الْفِعْل وَلَا خلاف فِي كَونه حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخلاف فِي إِفَادَة الْأَحْكَام

تقاضا کوي، ددې په حرمت کې د چا اختلاف نشته، اختلاف ددې د حرمت باوجود د احکامو فایده

مَعَ كَونه حَرَامًا وَحُرْمَة الْفِعْل لَا تنَافِي ترَتّب الْأَحْكَام

ورکولو کې ده، د کوم فعل حرمت (په هغه فعل باندې) د احکامو د مرتب کېدو سره منافي نه دی،

فَإِن الْأَب لَو استولد جَارِيَة ابْنه يكون حَرَامًا

ځکه که پلار د خپل زوی وینځه ام ولده وګرځوي، نو د هغه لپاره دا وینځه ام ولده ګرځول حرامه ده،

وَيثبت بِهِ الْملك للْأَب وَلَو ذبح شَاة بسكين مَغْصُوبَة

په دې سره د پلار ملکیت ثابتیږي، دغه راز که څوک په زور اخیستل شوې چاړې باندې حلاله وکړي،

يكون حَرَامًا وَيحل الْمَذْبُوح وَلَو غسل الثَّوْب النَّجس

نو دا حلاله به حرامه وي او حلال شوی څاروی به پاک وي، دغه راز که څوک ناپاکه جوړه په زور

بِمَاء مَغْصُوب يكون حَرَامًا ويطهر بِهِ

اخیستل شوي (مغصوب) اوبو باندې ووینځي، نو دا (وینځل) به حرام وي، خو په دې اوبو باندې به

الثَّوْبِ، وَلَوْ وطيء امْرَأَةً فِي حَالَةِ الحيض يكونُ حرامًا
جوړه پاکه شي. دغه راز که څوک د حيض په حالت کې د ښځې سره وطي وکړي، نو دا وطي حرامه ده،
وَيثبت بِهِ إحْصَانِ الواطي وَيثبت الحل للزَّوْجِ الأولِ.
او ددې وطي سره وطي کوونکی به محصن ګڼل کيږي او ښځه به د لومړي خاوند لپاره حلاله شي.

قَوْلُه وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بقوله عليه السلام الخ: اوومه طريقه: د لوی اختر د ورځې نذر منل صحيح دي او که نه؟ امام صاحب رحمه الله فرمايي کوم سړی چې د لوی اختر د ورځې يا د تشريق د ورځو د روژې نذر ومني، نو دا نذر يې صحيح دی او روژې به پرې لازمې شي. امام شافعي رحمه الله فرمايي: د لوی اختر د ورځې يا د تشريق د ورځو روژو نذر منل صحيح نه دی. لهذا دا نذر شوي روژې به پرې واجبې نه وي

د امام شافعي رحمه الله دليل: دوی په دې حديث باندې دليل نيسي: نبي ﷺ فرمايي "اې خلکو! په دې ورځو کې روژې مه نيسئ، ځکه چې دا ورځې د خوراک، څښاک او کوروالي ورځې دي" فرمايي: چې د لوی اختر په ورځ روژې نيول منهي عنه دي، حرام او ګناه ده. د ګناه شي نذر منل صحيح نه دی. ځکه چې په حديث کې دي "لانذر في معصيةِ الله" د الله تعالی په نافرمانۍ کې هيڅ نذر نشته. لهذا هر کله چې يې نذر صحيح نه دی، نو روژه هم پرې لازمه نه ده. موږ ورته وايو: ستاسو دا استدلال کمزوری دی، ځکه چې په حديث سره خو يوازې دومره معلوميږي چې د لوی اختر په ورځ روژه نيول حرامه ده، په دې کې د هيچا اختلاف نشته. بلکې اختلاف په دې کې دی: که څوک د لوی اختر د ورځې روژه نذر کړي؛ نو ايا په دې حرام فعل باندې احکام مرتب کيږي او که نه؟ دا فعل د حرمت باوجود د شرعي حکم فايده ورکوي او که نه؟ په دې اړه دا حديث چوپ دی، غرض دا چې کوم شی د حديث څخه ثابت دی په هغې کې د چا اختلاف نشته او په کوم شي کې چې اختلاف دی هغه ددې حديث څخه ثابت نه دی، لهذا د امام شافعي رحمه الله ددې حديث څخه داسې استدلال کول چې د اختر د ورځې روژې نذر صحيح نه دی، کمزوری دی

فايده: د احنافو دليل: زموږ دليل هغه قاعده ده: فعل شرعي د ورود نهي نه وروسته هم مشروع پاتې کيږي: روژه يو شرعي فعل دی. لهذا زموږ په نزد د لوی اختر د ورځې روژه نذر کول صحيح دی، ځکه چې دا د يو مشروع فعل نذر منل دي. لهذا دا روژې به په ده باندې لازمې وي، خو موږ ورته وايو: چې د اعراض عن ضيافة الله له وجې به په دغه ورځ روژه نه نيسي، بلکې په بله ورځ به روژه نيسي، خو که په دغه ورځ روژه ونيسي؛ نو نذر به يې پوره شي خو د حرام لوی ګناه مرتکب به شي

وحرمة الفعلِ لاتنافي الخ: ددې ځاې څخه مصنف ﷺ د يو سوال ځواب ورکوي

سوال: د دوی دا شبه چې بيع فاسده حرامه ده. د لوی اختر په ورځ روژه نيول حرامه ده او حرام فعل دشرعي احکامو لپاره څنګه سبب جوړيږي، په داسې حال کې شرعي احکام خونعمت دي؟

ځواب: حرام فعل د احکامو د ترتب سره هيڅ منافات نه لري، موږ به تاسو ته څو مثالونه درکړو.

لومړی مثال: د خپل زوی وينځه ام ولده جوړول حرام دي، خو که څوک د خپل زوی وينځه ام ولده وګرځوي او هغه وينځه بچی وزيږوي، نو په هغه باندې به شرعي ټول حکمونه مرتب کيږي، چې: (۱) پلار به د وينځې مالک شي، (۲) په هغه باندې به د وينځې قيمت لازم شي، (۳) د ماشوم نسب به د پلار څخه ثابت شي.

دويم مثال: په غصب شوي چاړې باندې څاروی حلالول حرام دی، خو ددې باوجود په دې باندې احکام مرتب کيږي، څکه که څوک په دغه چاړه باندې څاروی حلال کړي؛ نو څاروی به پاک وي.

دريم مثال: که څوک په غصب شوي اوبو باندې جامې ووينځي، نو په همدې وينځلو سره ناپاکه جوړه پاکيږي، حال دا چې په مغصوبه اوبو باندې جامې وينځل حرام دي، خو بيا هم په حرام فعل باندې نعمت (پاکي) مرتب شوه.

څلورم مثال: د حيض په حالت کې د خپلې ښځې سره کوروالی کول حرام دی، خو که څوک دغه حرام کار وکړي، نو په هغه باندې ټول شرعي حکمونه مرتب کيږي، هغه دا چې واطي به دې وطي کولو سره محصن ګرځي، که دغه ښځه مغلظه وي، (يعني د لومړي خاوند څخه په درې طلاقو باندې طلاقه شوې وي) نو په دې وطي سره به د لومړي خاوند لپاره حلاله شي، په دې حرامه وطي سره به په خاوند باندې د ښځې لپاره نفقه، مهر او داسې لوازم واجب شي.

دې ټولو مثالونو سره معلومه شوه چې په حرام فعل باندې شرعي احکام مرتب کيږي او د فعل حرمت د شرعي احکامو د ترتب کېدو سره هيڅ منافات نه لري.

فصلٌ في تقرير حُرُوفِ المعاني

الْوَاو	لِلْجمعِ	الْمُطلق	وَقِيل	إن	الشَّافِعِيَّ	رحمه الله:	جعله لِلتَّرْتِيب
"واو" د مطلق جمع لپاره راځي، ويل شوي چې امام شافعي رحمه الله "واو" د ترتيب لپاره ګرځولی دی،							
وعَلَى	هٰذَا	أَوْجَبَ	التَّرْتِيبَ	فِي	بَاب	الْوضُوء	
د همدې ترتيبي معنی په اعتبار سره امام شافعي رحمه الله په اودس کې ترتيب واجب ګرځولی دی،							

قَالَ عُلَمَاؤُنَا رحمهم الله: إذا قَالَ لامْرَأَته إنْ كَلَّمْتِ زيداً وعمراً
زموږ عالمانو ويلي دي: هر كله چې يو خاوند خپلې ښځې ته ووايي كه ته د زيد او عمرو سره خبرې وكړې
فَأَنتِ طَالِقٌ فكلمتْ عمراً ثُمَّ زيداً طلقتْ
نو ته به طلاقه يې، ښځې يې لومړي د عمر سره خبرې وكړې بيا يې د زيد سره، نو ښځه به يې طلاقه وي.
وَلَا يشْتَرَطُ فِيهِ معنى التَّرْتِيبِ والمقارنةِ وَلَو قَالَ إن دخلتِ
ددې "واو" په معنى كې ترتيب او مقارنت شرط نه دى، كه خاوند (خپلې ښځې ته) ووايي كه ته دې
هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنتِ طَالِقٌ فَدخلتِ الثَّانِيَة ثُمَّ
كور او دې كور ته داخله شوې؛ نو ته به طلاقه يې، ښځه دويم كور ته لومړي داخله شوه، وروسته بيا
دخلتِ الأُولَى طلقتْ، قَالَ مُحَمَّد رحمه الله إِذَا
لومړي كور ته داخله شوه، نو ښځه به يې طلاقه وي، امام محمد رحمه الله وايي: كله چې يو خاوند
قَالَ: إِنْ دخلتِ الدَّار فَأَنت طَالِقٌ، تطلُقُ فِي الحَالِ
خپلې ښځې ته ووايي: كه ته كور ته داخله شوې او ته طلاقه يې، نو ښځه به يې همدا اوس طلاقيږي،
وَلَو اقْتضى ذَٰلِك ترتيباً لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهِ عَلَى الدُّخُول
كه "واو" د ترتيب تقاضا كوي؛ نو د همدې "واو" له وجې به طلاق په دخول باندې مرتب كيږي
وَيكون ذَٰلِك تَعْلِيقا لَا تَنْجِيزاً.
او د خاوند وينا به تعليق وي، تنجيز به نه وي

فصلٌ في تقرير حُرُوف المعَاني الخ: هر كله چې مجتهد د مسائلو استنباط كوي، نو لكه څرنګه چې اصولي قواعدو ته محتاج وي، دغه راز لغوي قواعدو ته هم محتاج وي، د اصولي قواعدو ماخذ كتاب الله، د رسول الله ﷺ احاديث، اجماع او قياس دي، د لغوي قواعدو ماخذ خپله لغت دى، ددې ځاى څخه مصنّف رحمه الله څينې لغوي قواعد بيانوي.

اقسام الحروف: حروف په دوه ډوله دي- (۱) حروف مباني او (۲) حروف معاني

حروف مباني: هغه حروف دي چې وضع يې د تركيب لپاره وي او د هغې څخه كلمات جوړيږي، د هغې څه معنى نه وي، دا كلمه هم نه وي، نه دا معرب وي او نه مبني، دېته حروف تهجي هم وايي، لكه: ا، ب، ت، ث، ج، ح، او داسې نور.....

حروف معاني: هغه حروف دي چي په معانيو باندې دلالت کوي او دا کلمه وي، مبني وي، مثلاً "واو" د قسم لپاره راځي، د عطف لپاره راځي او د جمع لپاره راځي.

د حروف معانيو وجه تسميه: دا افعال اسماوو ته رسوي، ددې وجي دېته حروف معاني وايي او مصنف رحمه الله چي حروف معاني وويل، د حروف مبانيو څخه يې احتراز وکړو.

د حروف معاني اقسام: حروف معاني په دوه قسمه دي (۱) حروف عاطفه او (۲) حروف جاره.

د حروف عاطفه وو د تقديم وجه: حروف عاطفه يې څکه مخکې کړه چي دا په افعالو او اسماوو دواړو باندې داخليږي او حروف جاره يوازې په اسماوو باندې داخليږي.

په حروف عاطفه وو کې مصنف رحمه الله د ټولو څخه وړاندې حرف "واو" ذکر کړو، څکه چي "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، په دې کې د مقارنت، تراخي يا ترتيب هيڅ شرط نشته او په پاتې حروفو کې د جمع سره مقارنت يا تراخي يا ترتيب شرط دی، ګويا "واو" په منزله د مفرد دی او پاتې نور په منزله د مرکب دي او مفرد په مرکب باندې داخليږي.

د احنافو په نزد د "واو" معنی: "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، دا د معطوف او معطوف عليه په حکم کې د جمع کولو لپاره راځي، په ترتيب، مقارنت او تراخي باندې دلالت نه کوي، لکه: جاءَ زيدٌ وعمروٌ، د راتللو په حکم کې دواړو سره شريک دي، پاتې شوه دا خبره چي دواړه يو ځای راغلي وه او که د يو بل پسې راغلي وه، په دې باندې "واو" دلالت نه کوي.

د شوافعو په نزد د "واو" معنی: د امام شافعي رحمه الله په نزد "واو" د ترتيب لپاره راځي، لهذا د "جاءَ زيدٌ وعمروٌ" معنی داده: چي مخکې زيد راغلو، بيا عمرو راغلو.

د امام شافعي رحمه الله دليل: (۱) د الله تعالی فرمان دی: ﴿يا أيها الذينَ آمنوا اركعوا واسجدوا﴾ امام شافعي رحمه الله وايي: چي "واو" د ترتيب لپاره راځي، څکه د ټولو مسلمانانو په نزد رکوع په سجدې باندې مقدمه ده.

(۲) کله چي دا ايت: "ان الصفا والمروةَ مِنْ شعائر الله" نازل شو، صحابه وو وويل: ای د الله تعالی رسوله! د سعي پيل به له کوم ځايه کوو؟ رسول الله صلی الله عليه وسلم ورته وويل: "إبدؤا بما بدء الله" يعني د کوم ځای څخه چي الله تعالی شروع کړې ده، تاسو هم د هغه ځای څخه شروع وکړئ، ظاهره خبره ده چي رسول الله صلی الله عليه وسلم د ترتيب معنی په ايت کې د "واو" څخه اخيستلې ده.

(۱): د احنافو دليل دادی: په قران کريم کې الله تعالی د بني اسرائيلو باره کې وايي: "أدخلوا البابَ سجداً وقولوا حطةٌ" (البقرة) بل ځای ارشاد دی: "وادخلوا البابَ سجداً" (الأعراف).....[بقيه په بل مخ.....

وعلىٰ هٰذا أوجبَ الخ: د امام شافعي رحمه الله په نزد "واو" د ترتیب لپاره راځي، د همدې ترتيبي معنی له وجې د اوداسه په افعالو کې ترتیب فرض کړی دی، فرمايي چې په دې ایت (فاغسلوا وجوهكمْ وأيديكمْ الآية) کې يې افعالِ اربعه په "واو" سره جمع کړه، "واو" د ترتيب لپاره راځي، لهذا په اوداسه کې د افعال اربعه وو ترمنځ ترتيب فرض دی، لهذا که څوک بې ترتيبه اودس وکړي، نو د امام شافعي رحمه الله په نزد دده اودس نه کيږي او زمونږ په نزد "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، لهذا د اودس په افعال اربعه وو کې ترتيب فرض نه دی، لهذا د حدیث په بناء په ترتيب سره اودس کول سنت دي.

قالَ علمائُنا الخ: زمونږ په نزد "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، مصنف رحمه الله په دې باندې درې مسئلې متفرع کوي

لومړی مسئله: که څوک خپلې ښځې ته ووايي: "إنْ كلّمتِ زيداً وعمراً فأنتِ طالقٌ" اوس که هغې اول د عمرو سره خبرې وکړې، وروسته يې له زيد سره خبرې وکړې، بيا هم ښځه طلاقه کيږي، ځکه چې "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، د ترتيب يا مقارنت شرط دده په معنی کې ملحوظ نه دی، دلته د مطلق جمع معنی موجوده ده، يعنې دواړه په کلام کې شريک شوي دي، لهذا طلاق به واقع کيږي.

د امام شافعي رحمه الله ځواب: (۱) په لمونځ کې د رکوع او سجدې ترمنځ ترتيب په "واو" سره ثابت نه دی، بلکې د رسول الله ﷺ دده دې روايت: "صلوا كما رأيتموني أصلي" څخه ثابتيږي.
(۲) سعي خو به يقيني د يو طرف څخه شروع کېده، نو نبي کريم ﷺ د قران کريم تقديم ذکري کې چې سعي مقدمه وه، هغه يې کافي وګڼل او وې ويل: چې تاسو هم ددغه جانب څخه شروع وکړئ، د کوم طرف څخه چې الله تعالی شروع کړې ده.

دويمه مسئله: که چا خپلې ښځې ته وويل: "إنْ دخلتِ هذه الدارَ وهذهِ الدارَ فأنتِ طالقٌ" که هغه به لومړي ځل دويم کور ته داخله شي، بيا لومړي کور ته، بيا هم ښځه طلاقه کيږي، ځکه چې "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، په دې کې د مقارنت يا ترتيبي معنی هيڅ شرط نشته، بلکې دلته د مطلق جمع معنی موندل شوې، لهذا طلاق به واقع کيږي.

ـــبقيه د تېر مخ لـــ اوس که "واو" د ترتيب لپاره شي په دواړو ايتونو کې به تعارض لازم شي، حال دا چې په قران کريم کې تعارض له سره نه وي، (۲) د لغت ټول امامان په دې خبره متفق دي چې "واو" د مطلق جمع لپاره راځي، ددې وجې که بکر او صفدر دواړه يو ځای راغلي وي يا علىٰ سبيل التعاقب (د يو بل پسې) راغلي وي، په دواړو صورتونو کې "جاءَ زيدٌ وصفدرٌ" ويل کيږي.

دریمه مسئله: امام محمد رحمه الله فرمايي کوم سړی چې خپلې ښځې ته ووايي "إِنْ دخلتِ الدارَ وأنتِ طالقٌ" نو ښځه به يې سمدستي طلاقه کيږي، اوس که "واو" د ترتيب لپاره وي؛ نو طلاق به کور ته په داخلېدو باندې مرتب وي، او د دوی قول "وأنتِ طالقٌ" به تعليق واى، تنجيز به نه وي، حال دا چې د ټولو په نزد "وأنتِ طالقٌ" تنجيز دی، يعنې د طلاق في الحال واقع کېدل ددې خبرې قرينه ده چې "واو" د ترتيب لپاره نه دی، بلکې د مطلق جمع لپاره دی او دا قول په اهل لغت کې د يو لوی امام دی، او د لغت په مسئله کې کافي او وافي دليل دی.

بحث كون الواو للجمع

وقد تكون الوَاو للحَال فتجمع بَين الحَال وَذي الحَال وَحِينَئِذٍ تفِيد معنى الشَّرط

"واو" کله کله د حاليت لپاره وي، بيا حال او ذوالحال دواړه جمع کوي، دغه وخت بيا "واو" د شرطيت

مِثَاله مَا قَالَ فِي الْمَأْذُون إِذا

فايده ورکوي، مثال يې هغه دی چې امام محمد رحمه الله د عبد ماذون په اړه ويلي دي، هرکله چې

قَالَ لعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيّ ألفاً وَأَنت حرٌ، يكونُ

مولی خپل غلام ته ووايي "ته ما ته زر روپۍ راکړه، په داسې حال کې چې ته ازاد يې" نو د زرو روپيو

الْأَدَاءُ شرطاً للحريةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السّير الْكَبِير إِذا

ادا کول د غلام د ازادۍ لپاره شرط دی، امام محمد رحمه الله په سير کبير کې ويلي دي، کله چې

قَالَ الإِمَام للْكفَّار افتحوا الْبَاب وَأَنْتُم

امير د کافرانو (قلا بندو) اسيرانو ته ووايي "دروازه خلاصه کړئ، په داسې حال کې چې تاسو به په

آمنونَ، لَا يَأْمَنُونَ بِدُونِ الْفَتْحِ وَلَو قَالَ للحربي

امن کې يئ" نو د دروازې خلاصولو پرته به کافران په امن کې نه وي، که امير حربي کافر ته ووايي

أنْزِلْ وَأَنت آمنٌ لَا يَأْمَن بِدُونِ النُّزُولِ

راښکته شه په داسې حال کې چې ته به امن کې يې" نو دغه حربي کافر به د ښکته کېدو پرته په امن

وَإِنَّمَا تحمل الْوَاو على الْحَال بطرِيقِ الْمجَاز فَلَا بُد من احْتِمَال

کې نه وي، ځکه "واو" مجازا د حاليت په معنی دی، ددې وجې ضروري ده چې لفظ به د حاليت معنی

اللَّفظ ذٰلِك وقِيَام الدَّلَالَة على ثُبُوته كَمَا فِي قَوْل

د برداشت کولو قابلیت لري، د حالیت د معنی په ثبوت به کوم دلیل موجود وي، د بیلګي په ډول

المولى لِعَبْدِهٖ أَدِّ إِلَيَّ أَلفاً وَأَنتَ حُرٌّ فَإِنَّ الحُرِّيَّة

مولی خپل غلام ته ووایي ته ماته زر روپۍ راکړه، په داسې حال کې چې ته ازاد یې، نو دلته د "واو"

تَتَحَقَّق حَالَ الأَدَاء وَقَامَت الدَّلَالَة عَلَى

معنی حالي ده، یعنی ازادي به د زرو روپو د ادا کولو پرمهال خپله ثابته شي، د حالیت په معنی

ذٰلِك فَإِنَّ المولى لَايَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِه مَالاً مَعَ

باندې دلیل هم شته، ځکه چې مولی په خپل غلام باندې څه مال نه شي واجبولی په داسې حال کې

قِيَامِ الرِّقِّ فِيهِ وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيقُ بِهِ

چې غلامي موجوده وي، د مال په ادا کولو سره ازادي تړل معلق کول، صحیح ده، د همدې وجې

فَحُمِلَ عَلَيْهِ.

"واو" مو په معنی د حالیت باندې حمل کړو.

قوله وَقد تكون الْوَاو للْحَال الخ: مصنف رحمه الله وړاندې د "واو" حقیقي معنی بیان کړه، اوس د "واو" مجازي معنی بیانوي، فرمايي چې "واو" کله د حالیت لپاره راځي، په دغه وخت کې "واو" حال او ذوالحال دواړه جمع کوي، په دغه وخت کې "واو" د شرطیت معنی هم فایده کوي، ځکه چې حال د ذوالحال لپاره قید وي او قید د مقید لپاره شرط وي

فایده: د "واو" حقیقي او مجازي معنی ترمنځ مناسبت دادی چې دواړه د جمع په وصف کې سره شریکان دي، لکه څرنګه چې په حقیقي معنی کې معطوف او معطوف علیه جمع کیږي، دغه راز په مجازي معنی کې حال او ذوالحال دواړه جمع کیږي، حال او ذوالحال دواړه داسې جمع کیږي چې حال د ذوالحال د معنی صفت وي، لکه څرنګه چې موصوف او صفت جمع کیږي، دغسې حال او ذوالحال هم سره جمع کیږي، یا داسې جمع کیږي چې حال د ذوالحال لپاره قید وي، قید او مقید په خپل منځ کې سره جمع کیږي

خلاصه: دا چې کله "واو" د حالیت لپاره وي؛ نو "واو" دوه فایدې کوي (۱) حال او ذوالحال دواړه سره جمع کیږي، (۲) حال د ذوالحال لپاره شرط ګرځوي

قوله مثاله ماقالَ محمدٌ رحمه الله الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د "واو" حالي دري مثالونه بيانوي

لومړى مثال: امام محمد رحمه الله فرمايي: كه مولى خپل غلام ته ووايي "أَدِّ إِليَّ أَلفاً وأَنتَ حرٌ" ته ماته زر روپۍ راکړه، په داسې حال کې چې ته ازاد يې، اوس دلته "واو" د حال لپاره دى، د شرطيت معنى فايده هم ورکوي، لهذا د زرو روپو ادا كول د ازادۍ د ثبوت لپاره شرط دى، كه غلام زر روپۍ وركړې، نو هغه به ازاد شي. كنه نو ازاد به نه وي، گويا مولى داسې ويلي دي: "إِنْ أَدَّيتَ أَلفاً فأَنتَ حرٌ".

دويم مثال: امام محمد رحمه الله په سير كبير كې ويلي دي كله چې امير محاصره شوو كافرانو ته ووايي: "إفتحوا البابَ وأَنتم آمنونَ" دروازه خلاصه كړئ، په داسې حال كې چې تاسو به په امن يئ، (نو دلته د "واو" د حاليت لپاره دى) د شرطيت معنى فايده هم وركوي، لهذا د هغوى امن به د دروازې خلاصولو سره معلق وي، كه دروازه خلاصه كړي، نو مامون به وي، كنه نو نه به وي، گويا هغه داسې ويلي دي "إنْ فتحتم البابَ فأنتم آمنونَ".

دريم مثال: كله چې امير محاصره شوي حربي كافر ته ووايي "إنزلْ وأنتَ آمنٌ" راښكته شه په داسې حال كې چې ته په امن كې يې، دلته هم "واو" د حال لپاره دى، د شرطيت معنى هم فايده كوي، مطلب داډى: دده امن د راښكته كېدو سره تړلى دى، كه راښكته شي؛ نو مامون به وي او كه راښكته نه شي؛ نو مامون به نه وي، گويا هغه داسې ويلي دي "إنْ نزلتَ فأنتَ آمنٌ".

سوال: په پورتنيو دريو مثالونو كې: "أَدِّ إِليَّ أَلفاً وأَنتَ حرٌ، إفتحوا البابَ وأَنتم آمنونَ، إنزلْ وأنتَ آمنٌ" كې حال "وأنتَ حرٌ، وأنتم آمنونَ، وأنتَ آمنٌ" دى، لهذا د كلام تقاضا خو دا ده: چې په لومړى مسئله كې دې حريت د زرو روپو د ادا كولو لپاره شرط وگرځي، په وروستيو دوه مسئلو كې دې امن د فتح باب او نزول لپاره شرط وگرځي، نه د زرو روپو د ادا كولو لپاره، فتح باب يا نزول خو شرط دى، شرط په خپل مشروط باندې وړاندې وي، لهذا حريت به د زرو روپو په ادا كولو، امان به په فتح باب او نزول باندې مقدم وي، نو په دې صورت كې به امن په فتح باب او نزول باندې، حريت به د زرو روپو په ادا كولو باندې معلق نه وي، لهذا په دې الفاظو "أَدِّ إِليَّ أَلفاً وأَنتَ حرٌ" ويلو سره سمدستي ازادي واقع كېدل پكار ده، په "إنزلْ وأنتَ آمنٌ، إفتحوا البابَ وأنتم آمنونَ" ويلو سره سمدستي امان حاصلېدل پكار دي، حال دا چې تاسو ددې په خلاف حريت د زرو روپو په ادا كولو باندې او امان د فتح باب او نزول سره معلق كوئ؟

ځواب: دا کلام د باب قلب څخه ګڼل کيږي. قلب د پته وايي چې د کلام په اجزاوو کې لومړی جزء د دويم جزء په ځای او دويم جزء د لومړي جزء په ځای کېښودل شي. نو دلته هم په دری واړه مثالونو کې قلب شوی دی. داسې چې "أَدِّإِلَيَّ أَلفاً وأَنتَ حرٌّ" په اصل کې "كُنْ حراً وأَنتَ مؤدٍ أَلفاً" يعنې ته ازاد شه، په داسې حال کې چې د زرو روپو ادا کوونکی يې. "إفتحوا الباب وأنتم آمنون" په اصل کې "كونوا آمنين وأنتم فاتحوا الباب" دی. تاسو د امن والا شئ، په داسې حال کې چې تاسو د دروازې خلاصوونکی يئ او "إنزل وأنت آمنٌ" په اصل کې "كُنْ آمناً وأنت نازلٌ" ؤ. لهٰذا په لومړي مثال کې د زرو روپو ادا کول د حريت لپاره او په وروستيو دوه مثالونو کې فتح باب او نزول د امن لپاره شرط دي. فلا إعتراض علينا الآن.

قوله وإنما تحمل الواو على الحال الخ: "واو" چې په معنی د حال سره وي دا يې مجازي معنی ده. د هرې معنی مجازي لپاره دوه شرطونه دي (۱) کلام به د دې معنی مجازي احتمال لري. (۲) کومه داسې قرينه به موجوده وي چې دلته حقيقي معنی متعذره ده. ددې وجې مو "واو" په معنی مجازي باندې حمل کړو. په "أَدِّإِلَيَّ أَلفاً" کې دا دواړه شرطونه موجود دي. لومړی شرط دا چې کلام د معنی حالي صلاحيت ولري. ازادي د زرو روپو ادا کولو سره متحقق کيږي. ګويا حريت يې د زرو روپو ادا کولو سره معلق کړو او حريت د زرو روپو ادا کولو سره معلق کول صحيح دي. دويم شرط دا چې د مجازي معنی ثبوت او د حقيقي معنی په متعذر کېدو باندې قرينه موجوده ده. هغه داسې که د "واو" حقيقي معنی يعنې مطلق جمع (عطف) لپاره وي، نو معنی به داسې شي "اې غلامه! زر روپۍ راکړه او ته ازاد يې" په دې صورت کې "أَدِّإِلَيَّ أَلفاً" مستقل کلام دی. مطلب به داشي مولی په خپل غلام باندې د هغه په رق کېدو باندې زر روپۍ واجبوي، يعنې د هغه په غلام کېدو کې د زرو روپو غوښتنه ترې کوي. حال دا چې د مولی لپاره د خپل غلام څخه د غلامۍ په دوران کې ابتداءً د تاکل شويو روپو غوښتنه نه شي کولای. ځکه چې غلام او د غلام مال ټول د مولی دی. پس د غلام څخه د روپو غوښتنه ګويا د خپل ځان څخه د روپو غوښتل دي او دا صحيح نه ده. د مجازي معنی په ثبوت باندې قرينه داسې موجوده ده چې د زرو روپو په ادا کولو او حريت دواړو کې اقتران کېدی شي. داسې چې زر روپۍ ادا کول د حريت لپاره شرط شي او حريت جزاء شي. او ازادي د زرو روپو په ادا کولو پورې معلقه شي. نو په دې مثال کې دواړه شرطونه موجود دي. لهٰذا "واو" به د حال په معنی وي او د زرو روپو په ادا کولو به حريت معلق وي

بحث كَون الْوَاو لمُطلق الجمع وَالْفَاء للتعقيب

وَلَو قَالَ أَنْتِ طَالِق وَأَنْتِ مَرِيضَةٌ أَو مصلية

كه خاوند خپلې ښځې ته ووايي "ته طلاقه يې او ته ناروغه يې" "ته طلاقه يې، او ته لمونځ كوونكې يې"

تطلقُ فِي الْحَال وَلَو نوى التَّعْلِيقَ صحتْ نِيَّته فِيمَا بَينه وَبَين الله تَعَالَى

په دې سره به في الحال طلاق واقع شي، كه خاوند يې د تعليق نيت وكړي. نو د هغه او د الله ترمنځ به

لِأَن اللَّفْظ وَإِن كَانَ يحْتَمل معنى الْحَال إِلَّا أَن الظَّاهِرَ

يې نيت صحيح وي، ځكه چې د متكلم لفظ اګرچې د حالي معنى احتمال لري. خو ظاهره كې د حالي

خِلَافُه وَإِذا تأيد ذَٰلِك بِقَصْدِهِ ثَبت،

معنى خلاف دی، هركله چې د خلاف ظاهر تاكيد د متكلم په اراده او نيت سره وشي. نو هغه خلاف

وَلَو قَالَ خُذ هَٰذِه الْأَلْف مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بهَا

ظاهر به ثابت شي، كه څوک بل چا ته ووايي: دا زر روپۍ د مضاربت لپاره واخله او په دې باندې

فِي الْبَز لَا يتَقَيَّد الْعَمَل فِي الْبَز وَيكون الْمُضَاربَة عَامَّة

د كپړو تجارت كوه. نو د مضارب عمل به د كپړو سره مقيد نه وي، بلكې مضاربت به عام وي،

لِأَن الْعَمَل فِي الْبَز لَا يصلح حَالا لأخذ الْأَلْف

ځكه چې د كپړې كار د زرو روپو سره د مضاربت په طور د حال جوړېدو صلاحيت نه لري، ځكه

مُضَارَبَةً فَلَا يتَقَيَّد صدرُ الْكَلَام بِه وعَلى هَٰذَا قَالَ أَبُوحنيفَةَ

دكلام شروع دكپړو په تجارت سره نه مقيد كيږي، او دهمدې اصول په بناء باندې امام ابوحنيفه رحمه الله

إِذا قَالَت لزَوجهَا (طَلقنِي وَلَك أَلفًا)

فرمايي كله چې ښځه خپل خاوند ته ووايي "ته ما ته طلاقه راكړه، ستا لپاره زر روپۍ دي" بيا

فَطلقهَا لَا يجب لَهُ عَلَيْهَا شيءٌ لأَنْ

خاوند ورته طلاق وركړي، نو د خاوند لپاره به په ښځه باندې كوم شی لازم نه وي، ځكه چې د ښځې

قَوْلهَا (وَلَك ألف) لَا يُفِيد حَال وجوب الْأَلْف عَلَيْهَا وَقَوْلها

دا قول "ولك ألف" په ښځه باندې د زرو روپو د واجبېدو حال فايده نه كوي. او د دې ښځې دا قول

(طَلِّقْنِي) مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِدُونِ الدَّلِيلِ
"طلقني" وينا بنفسه فايده وركوي. پس ښځه به دا قول "طلقني" باندې عمل بغير له دليله نه پريږدي.
بِخِلَافِ قَوْلِهِ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْإِجَارَةِ
په خلاف د قائل ددې قول: دا سامان پورته کړه او ستا لپاره يو درهم دی. ځکه چې د اجارې دليل
يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ.
د لفظ په حقيقي معنی باندې عمل کول بندوي

قوله وَلَو قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ الخ: د مخکې څخه معلومه شوه، که په کلام کې د معنی مجازي صلاحيت نه وي، يا د حقيقي معنی په متعذر کېدو باندې کومه قرينه نه وي، نو "واو" به په حاليت باندې نه حمل کيږي. يعنې که د پورته شرطونو څخه يو شرط نه وي، نو "واو" به د حال لپاره نه وي، بلکې "واو" به د عطف لپاره وي. په دې باندې مصنف رحمه الله يوه مسئله متفرع کوي، فرمايي: که څوک خپلې ښځې ته ووايي "أنتِ طالقٌ وأنتِ مريضةٌ" يا داسې ووايي: "أنتِ طالقٌ وأنتِ مصلّيةٌ" نو ښځه به يې سمدستي طلاقه شي، طلاق تر ناروغې يا لمونځ پورې موقوف نه وي، ځکه چې په دې کې خو لومړی شرط موندل کيږي چې کلام د مجازي معنی احتمال ولري، هغه داسې چې طلاق د ښځې په ناروغې يا د ښځې په لمونځ پورې معلق شي، خو دويم شرط يعنې د حقيقي معنی متعذر کېدل مفقود دي، بلکې په کلام کې د حقيقي معنی صلاحيت شته، ځکه چې دواړه جملې خبريې دي، او د جمله خبريې عطف په جمله خبريه باندې صحيح دی، هرکله چې دا دواړه مستقلې جملې شوې، نو طلاق په ناروغې يا لمونځ پورې معلق کول نه صحيح کيږي، بلکې سمدستي به طلاق واقع وي، دغه راز د مجازي معنی په ثبوت کومه قرينه نشته، ځکه چې انسان په عادي حالت کې ښځې ته د ناروغې يا لمانځه په حال کې طلاق نه ورکوي، ځکه چې د ناروغې حالت خو د ويرې حالت وي، د لمونځ حالت د نرمی حالت وي چې ښځه پکښې لږ يې خرګندېږي او په دې دواړو وختونو کې خلک طلاق نه ورکوي

قوله ولو نوی التعليق الخ: مصنف رحمه الله وايي: که څوک ووايي "أنتِ طالقٌ وأنتِ مريضةٌ" يا "أنتِ طالقٌ وأنتِ مصليةٌ" ووايي. او په دې سره د تعليق نيت وکړي، نو ديانةً به يې تصديق کيږي، ځکه چې لفظ د مجازي معنی احتمال لري، د لفظ د محتمل شي نيت صحيح دی، د طلاق واقع کېدل به د ناروغې يا د لمانځه کولو باندې موقوف وي، خو قضاءً به يې تصديق نه

کیږي، ځکه اګرچې دا کلام د مجازي معنی احتمال لري، خو دا خلاف ظاهر دی، خلاف ظاهر ځکه دی چې د ناروغۍ یا لمانځه پرمهال خلک ښځې ته طلاق نه ورکوي، بلکې د ناروغۍ حالت د نرمۍ حالت وي، د لمانځه حالت د اکرام حالت وي، د خلاف الظاهر تصدیق قضاً نه شي کولای، البته دیانةً یې تصدیق کیږي چې کلام د معنی مجازي احتمال هم لري

قوله ولو قالَ خذ هذه الألف مضاربةً الخ: ددې ځای ځخه مصنف رحمه الله دویم مثال بیانوي چې لومړی شرط پکښې نشته، یعنې کلام د مجازي معنی (حالیت معنی) صلاحیت نه لري، تفصیل یې دا دی: یو سړي بل ته وویل "خذ هذه الألف مضاربةً واعمل فيها في البزّ" یعنې د مضاربت لپاره دا زر روپۍ واخله، او په دې باندې د کپړې تجارت کوه، په دې مثال کې "واو" په مجازي معنی باندې نه شي حمل کولای، ځکه چې کلام په مجازي معنی باندې د حمل کولو صلاحیت نه لري، داسې چې د حال او ذوالحال ترمنځ اقتران وي، دلته د اقتران هیڅ صورت نه جوړیږي، ځکه چې د زرو روپو اخیستل په عمل في البز باندې مقدم دی او عمل في البز مؤخر دی، مؤخر د مقدم لپاره حال نه جوړیږي، ځکه چې مؤخر د مقدم سره نه جمع کیږي او نه هم ورسره مقارن کېدای شي او اقتران د حال جوړېدو لپاره شرط وي، نو دویمه جمله به د لومړۍ جملې لپاره قید او شرط نه وي، بلکې د مستقل کلام په حیث دا یوه مشوره وي، مضارب به د کپړې په تجارت کې پابند نه وي، بلکې هغه ته به اختیار وي چې د مضاربت په روپو باندې څه غواړي هغه کار دې پرې وکړي

فایده: جمله انشائیه حال نه شي واقع کېدای

قوله وعلی هٰذا قالَ أبوحنیفةَ رحمه الله الخ: د وړاندې ځخه دا قاعده معلومه شوه که کلام د مجازي معنی "واو بمعنی حال" صلاحیت نه درلود، نو "واو" به په مجازي معنی یعنې حال باندې نه شي حمل کولی، بلکې "واو" به د عطف محض لپاره وي، په همدې ضابطې باندې امام صاحب رحمه الله یوه بله مسئله متفرع کړې ده:

ددې ځای ځخه مصنف رحمه الله داسې مسئله بیانوي چې حاصل یې دا دی که ښځه خپل خاوند ته داسې ووایي: "طلقني ولكَ ألفٌ" ماته طلاق راکړه او ستا لپاره زر روپۍ دي، خاوند ورته طلاق ورکړو؛ نو ښځه به یې طلاقه وي، په ښځه باندې به هیڅ شی نه لازمیږي، ځکه چې په دې مثال کې کلام د مجازي معنی صلاحیت نه لري، لهٰذا "واو" به د حال لپاره نه وي، بلکې د عطف لپاره به وي، دا دواړه به مستقلې جملې وي، او د طلاق واقع کېدل به د زرو روپو په وجوب باندې معلق نه وي، که خاوند ښځې ته طلاق ورکړي نو طلاق به یې واقع شي او په ښځه به یې زر روپۍ لازمې نه وي، پاتې شوه دا خبره چې کلام څنګه د مجازي معنی

صلاحیت نه لري، وجه یې داده: که "واو" د حال لپاره شي، نو په دې صورت کې به معنی داسې شي: د طلاق راکولو په حال کې به ستا لپاره زر روپۍ شي" نو د طلاق وقوع د زرو روپو په ورکولو باندې معلق شوه، ګویا زر روپۍ د طلاق ورکولو بدل شوه. دا به لازمه شي چې طلاق یو عقد معاوضه دی، حال دا چې طلاق عقد معاوضه نه دی، بلکې عقد تبرع دی، یعنې که ښځه د طلاق غوښتنه وکړي، نو نیک سړی پرته له عوضه ښځې ته طلاق ورکوي، د ښځې دا قول "ولك ألف" ددې خبرې فایده نه ورکوي چې وجوب الف علی المرأة د طلاق لپاره حال دی، بلکې ددې قول "طلقني" په ذریعه هغې د طلاق غوښتنه وکړه. لهذا په هغې به عمل پرته له دلیله نه پرېښودل کیږي، یعنې هرکله چې ښځې د "طلقني" په ذریعه د طلاق د وقوع مطالبه وکړه، خاوند ورته طلاق ورکړو، نو طلاق به سمدستي واقع شي، نو طلاق به په وجوب الف باندې معلق نه وي، هرکله چې په وجوب الف باندې معلق نه شو، نو وجوب الف د هغې لپاره شرط نه شو، هرکله چې شرط نه شو، نو طلاق بنفسه واقع شو او په ښځه باندې الف لازم نه شو، دا د امام صاحب رحمه الله قول او د هغه دلیل ؤ، صاحبین رحمهما الله فرمايي چې په "طلقني ولك ألف" کې "واو" د حال لپاره دی، ځکه چې اقتران ممکن دی. داسې چې په ښځه باندې زر روپۍ د خاوند له طرفه د طلاق په ورکولو سره لازم شوه، د دوی دلیل دادی چې د ښځې دا قول "طلقني ولك ألف" دا ښځې ددې قول "إحمل هذا المتاع ولك درهم" په څېر دی، او په "إحمل هذا المتاع ولك درهم" کې د امام صاحب رحمه الله په نزد هم "واو" د حال لپاره دی، په دې کې د مال په پورته کولو سره درهم خپله لازمیږي، یعنې په متکلم باندې درهم هغه وخت واجبیږي کله چې مخاطب سامان پورته کړي، نو په "طلقني ولك ألف" کې هم "واو" د حال لپاره کېدل پکار دي، لهذا په ښځه به زر روپۍ هغه وخت واجب وي، کله چې خاوند ورته طلاق ورکړي

د صاحبینو د دلیل ځواب: دا قیاس غلط دی، ځکه چې په دواړو مثالونو کې فرق دی، لومړی مثال د طلاق دی، په طلاق کې اصل عدم معاوضه دی، یعنې په اصل کې طلاق عقد معاوضه نه دی، بلکې عقد تبرع دی، یعنې که په دې کې "واو" د حال لپاره شي، نو طلاق به د عقد معاوضه څخه وګڼل شي او دا باطله ده، ددې وجې "واو" په دېکښې د حال لپاره نه دی، او "إحمل هذا المتاع ولك درهم" دا د اجارې مثال دی، په اجاره کې اصل عوض دی او اجاره په اصل کې عقد معاوضه ده، ځکه خو اجاره د معاوضې نه بغیر مشروع نه ګرځي، دا چې په اجاره کې اصل عوض دی او عوض په هغه صورت کې جوړیږي چې کله "واو" د حال لپاره شي،

نو په اجاره کې "واو" په حقیقي معنی یعنې عطف باندې حمل کول متعذر دي، ځکه چې په دې صورت کې به اجاره پرته له عوضه لازمه شي، او دا باطله ده، لهذا په دې مثال کې به "واو" د حال لپاره شي، او د سامان په پورته کولو به د درهم وجوب موقوف وي

بحث كون الفاء للتعقيب

فَصلٌ اَلفَاءُ للتعقيب مَعَ الوَصْلِ وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَل فِي الأَجزِيَة لمَا

"فاء" د تعقیب مع الوصل لپاره راځي، د همدې وجې دا په جزاء ګانو کې استعمالیږي، ځکه چې

أَنهَا تتعقب الشَّرْط قَالَ أَصْحَابنَا رحمهم الله: إِذا قَالَ

جزاء ګانې د شرط څخه وروسته ذکر کیږي، زمونږ عالمانو ویلې دي کله چې یو سړی ووايي: "زه دا

بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا العَبْد بِأَلف فَقَالَ الآخر فَهُوَ حر يكون ذٰلِك

غلام په تا باندې د زر درهمو په بدل کې خرڅوم" بیا دویم ووايي: "پس هغه ازاد دی" دده دا وینا

مَقْبُولًا للبيع إِقْتِضَاءً وَيثبت العتق مِنْهُ عقيبَ البيع، بِخِلَاف مَا

اقتضاءً د بیع قبولیت دی، د بیع وروسته د ویونکي له طرفه ازادي ثابتیږي، په خلاف د هغه صورت

لَو قَالَ: وَهُوَ حُرٌّ أَو هُوَ حُرٌّ فَإِنَّهُ يكون

چې دویم سړی ووايي: "وهو حر" یا ووايي: "هو حر" یعنې "فاء" استعمال نه کړي، ځکه چې داسې

ردا للبيع وَإِذا قَالَ للخياط أنظُرْ إِلَى هٰذَا الثَّوب أيكفيني قَمِيصًا

ویلو سره بیع رد کیږي، یا چا خیاط ته وویل دا کپړه وګوره، ایا دا کپړه ماته د کمیس لپاره پوره

فَنظر فَقَالَ نعم فَقَالَ صَاحب الثَّوب فاقطعهُ

کیږي؟ پس خیاط یې کپړه وکتل او وې ویل: هو! بیا د کپړې مالک وویل: دا راته پرې کړه بیا خیاط

فَقَطعه فَإِذا هُوَ لَا يَكْفِيهِ كَانَ الخياط ضَامِناً لِأَنَّهُ

کپړه پرې کړه، دغه کپړه د کمیس لپاره پوره نه شوه، نو خیاط به د کپړې ضامن وي، ځکه چې مالک

إِنَّمَا أمره بِالقطع عقيبَ الكِفَايَة بِخِلَاف مَا

ورته د پرې کولو حکم کړی و، (د کمیس لپاره د کافي کېدو وروسته) په خلاف د هغه صورت چې

لَو قَالَ إقطعهُ أَو واقطعه

د کپړې مالک ورته ووايي: "إقطعه" دا پرې کړه، یا ووايي: "واقطعه" او دا پرې کړه، یا یې د "فاء" نه

فَقطعه فَإِنَّهُ لَا يكون الْخياطُ ضَامِناً وَلَو قَالَ بِعْت
بغير وواييې) بيا يې هغه پرې کړې، نو خياط به ضامن نه ګڼل کيږي، او که څوک وواييې: زه ستا څخه
مِنْك هٰذَا الثَّوب بِعشَرَة فَاقطعه فَقَطعه وَلم يقل شَيْئاً
دا کپړه د لسو روپو په بدل کې اخلم، پس دا پرې کړه، بيا يې دويم سړی پرې کړي، نور هيڅ هم ونه
كَانَ البيع تَاماً وَلَو قَالَ: إِن دخلتِ هٰذِهِ الدَّار فَهٰذِهِ
وايي، نو بيع به تام وي، که څوک (خپلې ښځې ته) وواييې که ته دې کور ته داخله شوې، بيا دې کور
الدَّار فَأَنت طَالِق فَالشَّرط دُخُولُ الثَّانِيَة عقيبَ
ته داخله شوې، نو ته به طلاقه يې، نو د طلاق واقع کېدو شرط لومړي کور ته تر داخلېدو وروسته
دُخُولِ الأُولَى مُتَّصِلا بِهِ حَتَّى لَو دخلت الثَّانِيَة أَولاً
سمدستي دويم کور ته داخلېدل دي، تردې که ښځه لومړی دويم کور ته داخله شوه، يا دويم کور ته
أَو آخراً لٰكنه بعدَ مُدَّةٍ لَا يَقع الطَّلَاقُ.
څه وخت وروسته داخله شي، (لومړي کور ته تر داخلېدو څه وخت وروسته)، نو ښځه به طلاقه نه وي.

قوله فَصْلُ الْفَاء للتعقيبِ الخ: کلمه د "فاء" تعقيب مع الوصل لپاره راځي، يعني په دې خبره باندې دلالت کوي چې معطوف د معطوف عليه سره په حکم کې شريک دي، د ترتيب او وصل سره، يعني د تاخير او مهلت نه بغير، د تعقيب مطلب دادی: چې معطوف، د معطوف عليه وروسته واقع شوی وي، د وصل مطلب دادی چې معطوف، د معطوف عليه څخه سمدستي وروسته واقع شي، د دواړو ترمنځ کوم مهلت او فاصله نه وي، مثلاً د "کلّمتُ زيداً فعمرواً" مطلب دادی: ما لومړی د زيد سره خبرې وکړې، بيا مې سمدستي وروسته د عمرو سره خبرې وکړې

قوله ولهذا تستعملُ الخ: چونکې "فاء" د تعقيب مع الوصل لپاره راځي، ددې وجې دا په جزاء ګانو باندې داخليږي، ځکه چې جزاء هم د شرط وروسته سمدستي راځي او هره جزاء سمدستي په خپل شرط باندې مرتبه ګرځي

قوله قالَ أصحابُنا رحمهم الله الخ: په دې اصل چې "فاء" د تعقيب مع الوصل لپاره راځي، په دې باندې خلور مسئلې متفرع کيږي

لومړی مسئله: "**إذا قالَ بعتُ منکَ**" يو سړي بل ته وويل "**بعتُ منکَ هٰذا العبدَ بألفٍ**" دويم ورته په ځواب کې وويل: "**فهوَ حر**" دا اقتضاءً د بيع قبلول دي. ګويا هغه داسې وويل "**قبلتُه فهوَ حرٌ**" لهذا دغه غلام به د مشتري له طرفه ازاد وي، زر روپۍ به پرې لازمې وي. ځکه چې "**فاء**" د تعقيب مع الوصل لپاره راځي، ددې مابعد په ماقبل باندې مرتب وي، ماقبل يې د بيع قبوليت دی، لهذا "**قبلتُه**" به محذوف وي، قبوليت د بيع ځکه اقتضاءً ثابت ومنل شو چې حريت د بيع قبلولو څخه بغير نه متحقق کيږي. ځکه که د بيع قبوليت نه وي، نو هغه به د، غلام مالک نه شي، هرکله چې هغه د غلام مالک نه شي، نو د هغه دا قول "**فهوَ حُر**" به صحيح نه شي، ځکه چې حديث کې دي "**لاعتق فيما لايملکه ابنُ آدم**" غرض دا چې ددې "**فاء**" له وجې په اقتضاءً د بيع قبوليت منل کيږي، هرکله چې د دوی له طرفه بيع قبوله ومنل شي، نو په "**فهوَ حرٌ**" ويلو سره به غلام ازاد شي، په هغه باندې به زر روپۍ لازمې شي. خو که هغه په ځواب کې "**وهو حر**" بالواو يا "**هو حر**" بغير د حرف عطف څخه يې ووايي. بيا به اقتضاءً د بيع قبوليت نه منل کيږي، ځکه چې په دې صورت کې مابعد په ماقبل باندې مرتب نه دی، بلکې د هغه قول "**وهوَ حر**" يا "**هو حر**" به مستقل کلام ګڼل کيږي، ددې دا قول به د بيع ايجاب رد کړي، ګويا هغه وويل ته کوم غلام خرڅوې، هغه خو د وړاندې څخه ازاد دی.

قولهُ وإذا قالَ للخياطِ الخ: دويمه مسئله: يو سړي خياط ته کپړه يوړه، ورته يې وويل: دا کپړه زما د کميس لپاره پوره کيږي او کنه؟، خياط وکتل او ورته يې وويل هو! دا ستا لپاره پوره کيږي، د کپړې مالک ورته وويل: "**فاقطعهٗ**" دا پرې کړه! خياط کپړه پرې کړه او وروسته چې يې وکتل کپړه کمه وه؛ نو په دې صورت کې به خياط د کپړې ضامن وي، ځکه چې د کپړې مالک په خپل کلام کې کلمه د "**فاء**" استعمال کړې ده، کلمه د "**فاء**" د تعقيب مع الوصل لپاره راځي، ددې مابعد په ماقبل باندې مرتب وي. ماقبل يې کفايت وي، ګويا د کپړې مالک د کپړې پرې کولو امر د کفايت په اساس ورکړی وي، يعني هغه ورته د پرې کولو امر له سره ورکړی نه دی، بلکې د کافي کېدو په شرط سره يې اجازه يې ورکړې ده، ګويا هغه داسې ويلي وي "**إن کفاني فاقطعهُ وإلا فلا**" که کفايت کوي؛ نو پرې يې کړه، کنه نو مه يې پرې کړه! هرکله چې کپړه پوره نه وه، نو د مالک له لورې خياط ته د پرې کولو اجازه نه وه، لهذا اوس د خياط له لورې د کپړې پرې کول بې اجازې شوه، ځکه يې هغه ضامن دی، خو که د کپړې مالک ورته په ځواب کې داسې ويلي وای "**واقطعهُ**" يا ووايي: "**إقطعهُ**" نو په دې صورت کې خياط ورته جوړه پرې کړه، نو خياط به ضامن نه ګڼل کيږي، ځکه چې دلته امر قطعي دی او په

ماقبل کفایت باندې مرتب نه دی، بلکې امر قطعي مطلق دی، کفایت او عدم کفایت دواړو ته شاملیږي، لهذا که د پرې کولو په صورت کې کپړه کمه شي؛ نو خیاط به یې هیڅ ضامن نه ګڼل کیږي

قوله ولو قال: بعتُ منکَ هٰذا الثوبَ بعشرةِ دراهمَ الخ:

دریمه مسئله: یو سړي بل ته وویل "بعتُ منکَ هذا الثوبَ بعشرةِ دراهمَ فاقطعه" ما تاته دا کپړه په لسو درهمو باندې درخرڅه کړه، پس پرې یې کړه!، هغه دویم سړي په چوپ کېدو سره کپړه پرې کړه، نو په دې پرې کولو سره یې بیع تام شوه. ځکه چې "فاء" دلته د تعقیب مع الوصل لپاره ده، ددې مابعد په ماقبل باندې مرتب وي، ماقبل یې د بیع قبولیت دی، ګویا د بائع له لورې امر مطلق قطع نه ده، بلکې د بیع په قبولیت باندې مرتبه ده، ګویا بائع داسې وویل "إنْ قبلتَه فاقطعهُ وإلا فلا" یعني که ته یې په لسو درهمو کې قبلوې، نو پرې یې کړه، کنه نو مه یې پرې کوه، اوس هغه په چوپ پاتې کېدو سره پرې کړه، نو دا پرې کول ددې خبرې دلیل دی چې دا بیع هغه ته قبوله ده، ددې وجې اقتضاءً بیع تام ده او دغه درهم په هغه باندې لازم دي. البته که هغه "واقطعه" یا "إقطعه" ووایي، بیا یې خیاط په خاموشۍ سره پرې کړي، نو بیع به تام نه وي، ځکه چې اوس د قطع کولو امر په ماقبل باندې مرتب نه دی، بلکې دغه وخت د قطع کولو امر مطلق دی، لهذا په دې صورت کې به اقتضاءً بیع نه قبلیږي.

قوله ولو قال: إنْ دخلتِ هٰذه الدارَ الخ:

څلورمه مسئله: چونکې "فاء" د تعقیب مع الوصل لپاره راځي، ځکه که خاوند ښځې ته ووایي: "إنْ دخلتِ هذه الدارَ فهذه الدارَ فأنتِ طالقٌ" نو د طلاق واقع کېدو لپاره به شرط دا وي چې ښځه لومړی اولنۍ کور ته داخله شي، بیا سمدستي پرته له ځنډه دویم کور ته داخله شي، که ښځه اول دویم کور ته بیا لومړي کور ته داخله شي، نو طلاق به نه واقع کیږي، ځکه چې ترتیب او تعقیب ونه موندل شو، دغه راز که ښځه اول لومړي کور ته داخله شوه، بیا دویم کور ته د لږ ځنډ وروسته داخله شوه، بیا هم طلاق نه واقع کیږي، ځکه چې اصل نه دی موندل شوی

بحث أنّ الفاء قد تستعمل لبيان العلية

وقد تكون الفاء لبيان العلّة مثاله إذا قال لعبده أدّ إليّ ألفا
کله "فاء" د بیان علت لپاره راځي، مثال یې دادی کله چې څوک خپل غلام ته ووایي: ته ماته زر روپۍ
فأنت حر كان العبد حرًّا في الحال وإن لم يؤدّ شيئًا
ادا کړه، پس ته ازاد یې نو غلام به یې دغه وخت ازاد وي، اګر چې هغه هیڅ شی ادا کړي نه وي، که

21

وَلَو قَالَ للحربي إنزل فَأَنت آمن كَانَ آمنا

کوم مسلمان حربي کافر ته ووایي "راښکته شه. پس ته په امن یې" نو کافر به په امن کې وي.

وَإن لم ينزل وَفِي الجَامِعِ مَا إذا قَالَ أَمْرُ إمْرَأَتِي

اګرچې هغه راښکته شوی نه وي. په جامع الصغیر کې دي کله چې څوک بل ته ووایي "زما د ښځې

بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي المَجْلس

اختیار ستا په لاس کې دی. ددې وجې ته هغې ته طلاق ورکړه" نو دویم سړي په دغه مجلس کې هغې

طَلِقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يكون الثَّانِي

ښځې ته طلاق ورکړي، نو ښځه به یې په یو طلاق بائن سره طلاقه شي. د قائل دویمه جمله "فطلقها"

توكيلاً بِطَلَاقٍ غيرِ الأولِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلِّقْهَا

د لومړي طلاق څخه پرته د بل طلاق لپاره به وکیل نه جوړیږي. د هغه وینا به داسې شي "ته هغې ته

بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَلَو قَالَ طَلِّقْهَا

طلاق ورکړه، ددې وجې چې دهغې اختیار ستا په لاس کې دی" او که هغه ووایي "ته هغې ته طلاق ورکړه،

فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي المَجْلس

ځکه چې ما د هغې اختیار ستا په لاس کې درکړی دی" او دویم سړي دده ښځې ته په مجلس کې

طلقتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَو قَالَ طَلِّقْهَا

طلاق ورکړي، نو هغه به په رجعي طلاق سره طلاقه شي. که قائل ووایي "ته هغې ته طلاق ورکړه

وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي المَجْلس

او ما دهغې اختیار ستا په لاس کې درکړی دی" او هغه وکیل په دغه مجلس کې ښځې ته طلاق ورکړي

طلقتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذٰلِكَ لَو قَالَ طَلِّقْهَا وَأَبِنْهَا

نو ښځه به په دوه طلاقونو سره طلاقه وي. دغه راز که هغه ووایي "هغې ته طلاق ورکړه او هغه بائنه کړه"

أَو أَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا

(یا داسې ووایي) هغه بائنه کړه او هغې ته طلاق ورکړه، هغه وکیل ښځې ته په همدې

فِي المَجْلس وقعت تَطْلِيقَتَانِ.

مجلس کې طلاق ورکړي، نو دوه طلاقه به واقع شي

قوله وَقد تكون الفاء لبيان العلّة الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د "فاء" مجازي معنى بيانوي، وايي چې ځينې وخت "فاء" د علت بيانولو لپاره راځي، يعنې په دې خبره باندې دلالت کوي چې ددې مابعد د ماقبل لپاره علت دى، يا ماقبل د مابعد لپاره علت دى، د اول مثال لکه **البشر فقد اتاك الغوث**، ته خوشحاله شه، ځکه چې تاته مرسته راغله. دلته د "فاء" مابعد د ماقبل لپاره علت جوړ شوى دى. د دويم مثال **سقيته فأرويته**. هغه ته مې دومره اوبه ورکړې چې سم سيرابه شو، دلته د "فاء" ماقبل د مابعد لپاره علت جوړ شوى دى، ځکه چې اوبه ورکول د سيرابه کولو لپاره علت دى، ګويا هغه داسې ويلي **أرويته بسبب سقائي إياه**. معلومه شوه چې د عربو په محاوره کې هم "فاء" د بيان علت لپاره راځي، بيا کله مابعد د ماقبل لپاره علت وي او کله ماقبل د مابعد لپاره علت وي، د "فاء" په بيان علت کې استعمالېدو معنى يې مجازي ده. د کوم لفظ په مجازي معنى کېدو کې دوه شرطونه دي (۱) کلام به د مجازي معنى احتمال لري، (۲) د حقيقي معنى په متعذر کېدو او مجازي معنى په ثبوت باندې کومه قرينه موجوده وي

فايده: ياد ساتئ! د "فاء" په علت باندې داخلېدو شرط دا دى چې ددې علت لپاره به دوام وي، يعنې هغه علت به داسې وي چې د حکم څخه وروسته هم موجود وي، لکه څرنګه چې د حکم څخه وړاندې موجود وي، که دا شرط موجود نه وي، نو "فاء" په علت باندې داخلول جائز نه دي، ددې شرط وجه داده چې "فاء" د خپل مدخول په تعقيب باندې دلالت کوي، يعنې د "فاء" مدخول ددې د ماقبل څخه په تاخير کې واقع کېدل ضروري دي، دا هنل شوې خبره ده چې علت د حکم څخه وړاندې وي، پس کله چې په علت کې دوام وي، نو لکه څرنګه چې د حکم څخه وړاندې وي، دغه راز د حکم څخه وروسته هم وي، نو داسې به د "فاء" مدلول يعنې تعقيب هم حاصل شي، پس هر کله چې د "فاء" مدلول يعنې تعقيب وموندل شي، نو د "فاء" په علت باندې داخلېدل به صحيح شي، دا صاحب د تلويح او توضيح داسې ويلي دي په علت باندې د "فاء" داخلول هغه وخت صحيح دي کله چې علت غائيه وي، ځکه چې د علت غائيه وجود د حکم څخه وروسته وي، نو داسې به د تعقيب معنى متحققه شي

قوله إذا قال لعبده الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله هغه مثالونه وړاندې کوي چې د "فاء" مابعد د ماقبل لپاره علت وي

لومړى مثال: مولى خپل غلام ته وويل "أدِّ إليّ ألفاً فأنت حرٌّ" ته زر روپۍ ماته راکړه، ځکه چې ته ازاد يې، نو غلام به سمدستي ازاد وي، اګر چې هغه څه نه وي ادا کړي، ځکه چې دلته

21

"فاء" مجازا د بيان علت لپاره ده. ځکه چې ددې حقيقي معنی متعذره ده، ځکه چې د "فاء" ماقبل جمله انشائيه او مابعد يې جمله خبريه ده. د جمله خبريې عطف په جمله انشائيه نه صحيح کيږي، ځکه چې د جمله خبريه مضمون حاصل وي او د جمله انشائيه مضمون حاصل نه وي، پس حريت به د زرو روپو په ادا کولو باندې مرتب نه وي. دلته په کلام کې د مجازي معنی صلاحيت هم شته. داسې چې حريت د زرو روپو ادا کولو علت وګرځول شي. دلته د "فاء" حقيقي معنی متعذره ده او په کلام کې د مجازي معنی صلاحيت هم شته، لهذا مجازا به "فاء" د بيان علت لپاره وي او حريت به د زرو روپو ادا کولو لپاره علت وي، بيا چونکې علت په معلول باندې مقدم وي، لهذا حريت به سمدستي ثابت شي، برابره خبره ده چې زر روپۍ ورکوي او که يې نه ورکوي، غلام به اوسمهال ازاد شي او ازادي به د زرو روپو ورکولو سره معلق نه وي، خو زر روپۍ به په غلام باندې قرض وي، هر کله چې غلام زر روپۍ وګټلې؛ نو خپل مالک ته به يې ورکوي.

دويم مثال: کوم مسلمان محاصره شوي حربي کافر ته ووېل: "إنزلْ فأنتَ آمنٌ" ته ښکته شه، ځکه چې ته په امن کې يې، نو هغه ته به سمدستي امان حاصل وي، برابره خبره ده چې کافر د قلا څخه شوی وي او که نه وي، ځکه چې دلته "فاء" مجازا د بيان علت لپاره ده، دلته حقيقي معنی متعذره ده، ځکه چې د "فاء" ماقبل جمله انشائيه ده او مابعد جمله خبريه ده، د جمله خبريه عطف په جمله انشائيه نه صحيح کيږي، پس امن به په نزول باندې مرتب نه وي، کلام د مجازي معنی صلاحيت هم لري، داسې چې مابعد امن د ماقبل نزول لپاره علت شي، پس "فاء" به مجازا د بيان علت لپاره شي او امن به د نزول لپاره علت شي، بيا علت په معلول باندې مقدم وي، ددې وجې به امن سمدستي ثابت شي برابره خبره ده چې کافر راښکته شي او که راښکته نه شي، د امان حصول به په نزول باندې معلق نه وي.

قوله وفي الجامع إذا قالَ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله هغه مثال بيانوي چې د "فاء" ماقبل د مابعد لپاره علت جوړيږي.

لومړی مثال: يو سړي بل ته ووېل: "أمرُ إمرأتِي بيدِكَ فطلِّقها" زما د ښځې معامله ستا په لاس کې ده، لهذا ته هغې ته طلاق ورکړه، په دې مثال کې "فاء" د بيان علت لپاره ده، ځکه چې دلته حقيقي معنی متعذره ده، ځکه چې د "فاء" ماقبل جمله خبريه او مابعد يې جمله انشائيه ده، د جمله انشائيه عطف په جمله خبريه باندې نه صحيح کيږي، دغه راز د جمله انشائيه په جمله خبريه باندې ترتب نه کيږي، په کلام کې د مجازي معنی صلاحيت هم شته، داسې چې د سړي په لاس کې د طلاق ورکولو اختيار ښځې ته د طلاق ورکولو لپاره علت جوړيږي، لهذا

دلته به مجازي معنی مراد وي. دلته "فاء" د بيان علت لپاره ده، ګويا هغه داسې ويلي دي "طلق إمرأتي بسببِ أمر إمرأتي بيدك" اوس که هغه په دې مجلس کې ښځې ته طلاق ورکړي، نو ښځه به په طلاق بائن سره طلاقه شي، ځکه چې خاوند ورته په الفاظ کنائي سره طلاق سپارلي دي، هرکله چې په کنائي الفاظو سره طلاق وسپارل شي؛ نو په دې سره طلاق بائن واقع کيږي، خو د هغه دا قول "طلقها" دا د لومړي طلاق نه پرته د بل طلاق سپارل نه دي، بلکې د لومړي طلاق "أمر إمرأتي بيدك" لپاره بيان او معلول دی. لهذا اوس که د لومړي طلاق ځخه وروسته دويم طلاق ورکوي، نو دويم طلاق به واقع نه وي، که "فاء" د عطف لپاره شي، نو په دې سره به د يو بل مستقل طلاق اختيار ورته حاصل شي، که هغه دوباره طلاق ورکولی نو دويم طلاق به هم واقع شوی و، ليکن د "فاء" د عطف لپاره کېدل متعذر دي، لهذا يوازې د يو طلاق اختيار به ګڼل کيږي.

سوال: د "في المجلس" قيد يې ولې لګولی دی؟

ځواب: ځکه چې دا کلام (کلام تفويض) دی، کلام تفويض به په هماغه مجلس پورې [1] بند وي، لهذا اوس که هغه په همدې مجلس کې طلاق ورکړي نو طلاق به يې واقع شي، کنه نو نه، د مجلس ختمېدو دوه صورتونه دي (۱) چې حقيقتاً مجلس خلاص شي او خلک ټول د يو بل ځخه جدا شي، (۲) چې حکما په مجلس کې د خبرو موضوع بدله شي

دويم مثال: که يو سړی بل ته ووايي "طلقْ إمرأتي فجعلتُ أمرها بيدك" زما ښځې ته طلاق ورکړه، ځکه چې د هغې معامله مې ستا په لاس کې کېښوده. يعنې "فاء" په علت باندې داخله کړې، وکيل په لفظ صريحي سره د طلاق ورکولو وکيل جوړ شي، نو په طلاق ورکولو سره به يو طلاق رجعي واقع شي، ځکه چې دلته "فاء" د بيان علت لپاره ده، ګويا هغه داسې ويلي دي. هغې ته طلاق ورکړه، ځکه چې د هغې معامله ما ستا په لاس کې درکړه، که په مجلس کې طلاق درکړي، نو يو طلاق رجعي واقع کيږي، ځکه چې هغه په صريحي الفاظو سره د طلاقو تفويض کړی دی، او هرکله چې په لفظ صريحي سره د طلاقو تفويض وشي، په هغې سره طلاق رجعي واقع کيږي. د هغه دا قول "فجعلت أمرها بيدك" دا د دويم طلاق تفويض نه

(۱): تمليک هم د هماغه مجلس سره تړلی وي، تمليک په هغه صورت کې وي چې خاوند ښځه د طلاق خاونده کړي، البته توکيل بيا تر مجلسه پورې بند نه وي، بلکې د مجلس ځخه وروسته هم توکيل جاري کيږي، د توکيل صورت هغه دی چې سړی په دې الفاظو (طلقْ إمرأتي) سره چاته د ښځې د طلاق ورکولو اختيار ورکړي.

دي، بلکې د لومړي طلاق بيان دی او د هغه لپاره علت دی

قوله ولو قَالَ طلقْ إمرَأتِيْ الخ بيل – بيل مثالونه: که خاوند بل سړي ته ووايي "طلقْ إمرَأتِيْ وجعلتُ أمرها بيدكَ" ته زما ښځې ته طلاق ورکړه او ما د هغې معامله ستا په لاس کې درکړه، يا داسې ووايي "طلقهَا وأبنهَا" ته هغې ته طلاق ورکړه او بائنه يې وګرځوه. يا ووايي "أبنهَا وطلقهَا" ته هغه بائنه کړه او ته هغې ته طلاق ورکړه. يعنې د "فاء" په ځای "واو" استعمال کړي، اوس که دغه وکيل ښځې ته طلاق ورکړي. نو دوه طلاقه به واقع شي. ځکه چې "واو" د بيان علت لپاره نه راځي، بلکې عطف هم دلته ګران دی، ځکه چې د جمله خبريه عطف په جمله انشائيه باندې نه صحيح کيږي) خو د عاقل. بالغ د کلام لغو کيدو څخه د بچ کېدو په خاطر مو "واو" د عطف لپاره وګرځولو. نو دا دواړې به مستقلې جملې وي او وکيل به د دوه طلاقونو اختيار مند وي. يو د طلاق رجعي او دويم د طلاق بائن. اوس که هغه طلاق ورکړي نو دواړه به طلاق بائنه وګرځي. ځکه چې ضابطه ده هرکله چې يو طلاق رجعي او بل طلاق بائن وريسې وي، نو دواړه طلاقه بائنه وي، ځکه چې طلاق رجعي د طلاق څخه د رجوع د جواز تقاضا کوي او طلاق بائن بيا د طلاق څخه د رجوع عدم جواز فايده کوي. عدم جواز په جواز باندې مقدم وي. ځکه چې محرم په محل حرام په حلالو باندې مقدم وي.[1]

وعَلى	هَذَا	قَالَ	أَصْحَابُنَا	إذَا	أُعتقَت	الأَمَةُ المَنْكُوحَةُ

د همدې ضابطې په بناء "چې فاء د بيان علت لپاره راځي" زموږ عالمانو ويلي: هرکله چې منکوحه

ثَبَتَ	لَهَا	الخِيَار	سَوَاءٌ	كَانَ	زَوجُهَا	عَبداً أو

وينځه ازاده شي، نو د هغې لپاره به خيار (عتق) ثابت شي. عام له دينه چې خاوند يې غلام وي او که

حُرّاً	لِأَنَّ	قَوْلَه	عَلَيْهِ	السَّلَام	لبريرَةَ	حِين أُعتِقَت (مَلَكْتِ

ازاد وي. ځکه چې هرکله چې بريره رضي الله عنها ازاده شوه، نبي عليه السلام ورته وويل. ته خپل ځان

بُضْعَكِ	فَاخْتَارِيْ)	أَثبت	الخِيَار	لَهَا بِسَبَب

غوره کړه، ځکه چې ته د خپلې بضعې مالکه شوې، په ديکښې هغې ته خيار ثابت شو، ځکه چې هغه

ملكهَا	بُضْعَهَا	بِالْعِتْقِ	وَهَذَا	المَعْنَى

د عتق له وجې د خپلې بضعې مالکه شوه، د عتق له وجې د خپلې بضعې مالکه ګڼډلو، معنی

(۱): په وروستي مثال کې د "في المجلس" قيد د کاتب سهو ده، توکيل تر مجلسه پورې مقيد نه وي.

لَا يتفَاوَت بَين كَون الزَّوْج عبدا أَو حرا،

د خاوند د غلام یا ازاد کیدو له وجې نه متفاوت کیږي. او د "فاء" د همدې معنی له وجې په طلاق

وَيتفَرَّع مِنهُ مَسْأَلَة (اعْتِبَار الطَّلَاق بِالنسَاء) فَإِن بضع الْأمة الْمَنْكُوحَة ملك الزَّوْج

کې د ښځو د اعتبار مسئله متفرع کیږي، ځکه چې د منکوحه وینځې بضعه د خاوند ملکیت دی،

وَلم يزل عَن ملكه بعتقها، فدعت الضَّرُورَة

دغه بضعه د خاوند د ملک څخه د وینځې د ازادیدو له وجې نه زائله کیږي. پس د وینځې د عتق له

إِلَى القَوْل بازدياد الْملك بعتقها حَتَّى يثبت لَهُ الْملك فِي الزِّيَادَة

وجې ضرورت د خاوند د ملک د زیادت قول اختیارولو ته داعي شو. تردې چې خاوند ته د ملک

وَيكون ذَلِك سَببا لثُبُوت الْخِيَار لَهَا وازدياد ملك الْبضْع

زیادتي ثابتیږي، او دا (یعني خاوند لره د ملک زیادتي) د هغې (وینځې) لپاره د خیار د ثابتولو لپاره

بعتقها، معنى مَسْأَلَة اعْتِبَار الطَّلَاق بِالنسَاء

سبب دی. د وینځې د ازادی له وجې د ملک بضعي زیادت په طلاق کې د ښځو اعتبار د مسئلې

فيدار حكم مالكية الثَّلَاث على عتق الزَّوْجَة دون عتق

معنی ده. پس د درې طلاقو مالک کیدلو حکم د ښځې په ازادۍ باندې دائر دی، نه د خاوند

الزَّوْج كَمَا هُوَ مَذْهَب الشَّافِعِي رَحمَه الله.

په ازادۍ، لکه څرنګه چې د امام شافعي رحمه الله مذهب دی

قوله وعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابنَا الخ: په دې اصل چې فا، د بیان علت لپاره راځي، زموږ عالمان یوه مسئله پرې متفرع کوي. مسئله دا ده. هرکله چې یوه منکوحه وینځه ازاده شي، نو ایا هغې ته خیار عتق حاصلیږي او کنه؟ زموږ د عالمانو په نزد هغې ته خیار عتق حاصلیږي. یعنې هغه ددې خبرې اختیار منده وي چې، خپله نکاح باقي پاتې کوي او که یې ختموي، عام له دې چې خاوند یې غلام وي او که ازاد وي. د امام شافعي رحمه الله مذهب دادی کله چې خاوند ازاد وي؛ نو ښځې ته خیار عتق حاصل نه دی او خاوند چې غلام وي، بیا ښځې ته خیار عتق حاصلیږي

د احنافو دلیل: زموږ دلیل دادی. هرکله چې بریره رضي الله عنها عایشې رضي الله عنها ازاده کړه، نو رسول الله ﷺ ورته وویل "ملکتِ بضعکِ فاختاري" چونکې ته د خپلې بضعې مالکه شوې، لهذا تاته د

نکاح باقي پاتې کېدو او فسخ کېدو دواړو اختیار حاصل دی، دلته "فاء" د بیان علت لپاره ده، ځکه چې دلته د "فاء" حقیقي معنی متعذره ده، ځکه چې د "فاء" ماقبل جمله خبریه او مابعد یې جمله انشائیه ده، د جمله انشائیې عطف په جمله خبریه باندې نه کیږي او جمله خبریه په جمله انشائیه باندې نه مرتب کیږي، په کلام کې د مجازي معنی صلاحیت هم شته چې ملک بضعي د خیار عتق لپاره علت جوړ شي

لهذا "فاء" به د بیان علت لپاره وي، داسې چې د "فاء" ماقبل به د مابعد لپاره علت جوړ شي، یعنې د ازادی له وجې د ملک بضعي حاصلېدل دا علت شو او خیار عتق ورته معلول شو، یعنې خیار عتق به د ملک بضعي په حاصلېدو باندې مرتب وي، نو د ازادی سره به سمدستي هغه ته ملک بضعي حاصل شي، سمدستي به ورته خیار عتق حاصل شي، برابره خبره ده چې خاوند یې ازاد وي او که غلام وي، ځکه چې نبي ﷺ د ملک بضعي ثبوت د خیار عتق علت وګرځولو، اوس دا ویل که خاوند ازاد وي؛ نو ښځې ته یې خیار عتق نه حاصلیږي او که خاوند یې غلام وي، بیا ښځې ته خیار عتق حاصلیږي' دا د پوهېدو څخه بهر ده، ځکه چې اصلي علت خو د ازادی له وجې د ملک بضعي حاصلېدل دي، دا علت په دواړو صورتونو کې برابره خبره ده چې خاوند غلام وي او که ازاد وي، حاصل دی. مصنف رحمه الله دا مطلب په (وهذا المعنی لایتفاوتُ بینَ کونِ الزوجِ حرا أوْ عبداً) سره بیان کړی دی، لهذا که خاوند ازاد وي او که غلام وي، د ښځې په ازادېدو سره هغې ته خیار عتق حاصلیږي

قوله وَیتفرّعُ مِنهُ مَسْألَة إعْتِبار الطّلاق الخ: په دې حدیث کې "فاء" د بیان علت لپاره ده، ځکه ددې ځای څخه یوه بله مسئله (په طلاق کې د ښځو اعتبار) هم متفرع کوي.

مسئله: د طلاقو په شمار کې د ښځو د حریت او عتق اعتبار دی او که د سړي د حریت یا عتق ته اعتبار دی، د احنافو په نزد د طلاقو په شمار کې د ښځې د حریت او عتق اعتبار دی، یعنې په طلاق کې د ښځې حریت او عتق معتبر دی، د خاوند نه، که ښځه ازاده وي، نو خاوند د دریو طلاقونو اختیارمند دی، که ښځه وینځه وي، نو خاوند به د دوه طلاقونو حقدار وي، د امام شافعي رحمه الله په نزد بیا د طلاقو په تعداد کې د سړي اعتبار دی، یعنې د طلاقو په شمار کې د سړي حریت او عتق ته اعتبار دی، ښځو ته اعتبار نشته، که خاوند ازاد وي، نو خاوند به د دریو طلاقو اختیار مند وي، که خاوند غلام وي بیا به خاوند د دوه طلاقونو اختیار مند وي، د اختلاف ثمره هغه وخت څرګندیږي، کله چې خاوند ازاد وي او ښځه یې وینځه وي، نو د احنافو په نزد به خاوند د دوه طلاقو او د شوافعو په نزد به خاوند د دریو طلاقو اختیارمند وي، که خاوند غلام وي او ښځه یې ازاده وي، نو د احنافو په نزد خاوند د دریو طلاقو او د شوافعو په نزد د دوه طلاقو حقدار دی

د احنافو دليل: زمونږ دليل دا حديث مبارک دی. رسول الله ﷺ بريري رضي الله عنها ته ووېل "**ملکتِ بضعکِ فاختاري**" ددې حديث څخه استدلال داسې دی چې د منکوحه وينځې د ازادی څخه وړاندې خاوند د منکوحه ښځې د بضعې مالک وي. د ازادی څخه وروسته هم خاوند بالاتفاق د ښځې د بضعې مالک وي، ځکه که د ازادی څخه وروسته خاوند د منکوحه ښځې د بضعې مالک ونه ګرځي، نو بيا به معتقه ښځې عدم فسخ د نکاح غوره کولو په صورت کې به تجديد د نکاح ضروري ؤ. حال دا چې د تجديد نکاح هيڅوک قائل نشته، نو معلومه شوه چې د منکوحه وينځې د ازادی وروسته هم خاوند د هغې د بضعې مالک وي او د هغه ملکيت نه زائله کيږي

خلاصه دا چې په دواړو صورتونو کې خاوند د بضعې مالک دی. نو بيا هغه کوم شی دی چې ښځې ته خيار عتق ورکول کيږي. يقينا مونږ مجبور يو چې د ازادی څخه وړاندې د خاوند لپاره د وينځې په بضعه کې ملک کمزوری دی. د هغې په ازادی سره په بضعه باندې د خاوند ملکيت زياتيږي. په بضعه باندې د ملکيت دا زيادتې د عوض څخه بغير ده. او د عوض څخه بغير په ملکيت کې د زيادت له وجې ښځې ته زيان ؤ، ځکه هغې ته خيار عتق حاصل شو

نتيجه دا راغله چې د خاوند لپاره د بضعې د ملک کمې او زياتې دارومدار د ښځې په حريت او عبديت باندې دی. که ښځه وينځه وي، نو خاوند به کمه درجه د بضعې مالک ګڼل کيږي. که ښځه ازاده وي، نو خاوند به زياته درجه د بضعې مالک ګڼل کيږي. تاسو پوهيږئ چې مزيل د ملک په اندازه وي، يعنې څومره کلک او کامل ملکيت چې وي هغومره کامل زوال هم وي، په نکاح سره چې په بضعې باندې کوم ملکيت راځي؛ نو زوال بې هم په کمزورې طلاق سره راځي، ددې وجې کله چې ښځه وينځه وي نو په دې صورت کې خاوند په کمزورې درجې د بضعې مالک وي، نو مزيل (يعنې طلاق) بې هم به کمزورې درجه کې وي. د ښځې د ازادی په صورت کې خاوند د زياتې درجې په اندازه د بضعې مالک وي. نو د همدې وجې زوال بې هم په زياته قوي اندازه طلاق سره وي، لهذا د ښځې د وينځيتوب پرمهال ملک بضعې په دوه طلاقو سره زائله کيږي، اوس د ازادی په صورت کې ملک بضعې په دوه طلاقونو سره نه، بلکې په دري طلاقونو سره زائله کيږي، ځکه چې په ملک کې زيادت راغلی دی، لهذا په مزيل کې به بې هم زيادت راځي، هرکله چې د وينځې په ازادی سره د خاوند لپاره د وينځې په ملک بضعې کې زيادت راغلو،[1] نو د وينځې په ازادېدو سره مزيل ملک

---

(۱) يعنې هرکله چې د ښځې حريت او عبديت د خاوند لپاره په ملک بضعې کې د کمې او زياتې سبب ګرځي، نو د ښځې حريت او عبديت هم مزيل (يعنې د طلاقو) د کمې او زياتې ......(بقيه په بل مخ.....

يعنې په طلاق کې هم زيادت پکار دى. هرکله چې د خاوند په ازادى سره د هغه ليارە په ملک بضعي کې زيادت نه کيږي، نو د هغه د ازادي په صورت کې د ملک بضعي په زيادله کوونکي (طلاق) کې هم زيادت نه راځي. نو هرکله چې خبره داسې ده، نو د طلاقو په شمار او تعداد کې د ښځې اعتبار به نه کيږي، بلکې د سړو اعتبار به کيږي. دېته مونږ په قياس کې داسې وايو چې (صغرى) د ښځې په حريت او عبديت باندې د ملک بضعي د زيادت او کمې دارومدار دى. (کبرى) د ملک بضعي په کمې او زياتې باندې د طلاق د کمې او زياتې دارومدار دى. (نتيجه) لهذا د ښځې په حريت او عبديت باندې د طلاقو د کمې او زياتې دارومدار دى. ځکه مونږ وايو چې په طلاق کې د ښځې حريت او عبديت نه دى، نه د خاوند حريت او عبديت نه

بحث كون ثمّ للتراخي

فَصْلٌ ثُمَّ للتراخي لكنه عِنْدَ أبي حنيفة يُفِيد التَّرَاخِي فِي اللَّفْظ وَالحكم
(کلمه) د ثم د تراخي لپاره دى، ليکن د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد تراخي په لفظ او معنا دواړو
وَعِنْدَهُمَا يُفِيد التَّرَاخِي فِي الحكم وَبَيَانه فِيمَا إِذا قَالَ لغير
کې راځي او په نزد د صاحبينو د تراخي حکم لپاره راځي. تفصيل يې دا دى چې سړى خپلې غير
الْمَدْخُول بِهَا إِن دخلت الدَّار فَأَنت طَالِق ثمَّ طَالِق ثمَّ طَالِق
مدخول بها ښځې ته ووايي که ته کورته داخله شوې نو ته به طلاقه يې، بيا طلاقه يې، بيا طلاقه يې،
فَعنده يتَعَلَّق الأولى بِالدُّخُولِ وَتَقَع الثَّانِيَة فِي الْحَال
نو د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد لومړنى طلاق په دخول سره واقع کيږي، دويم في الحال واقع شو
ولغت الثَّالِثَة وَعِنْدَهُمَا يتَعَلَّق الْكل بِالدُّخُولِ ثمَّ عِنْد الدُّخُول يظْهر التَّرْتِيب
او دريم لغو شو او د صاحبينو په نزد ټول طلاقونه د دخول سره تړلي دي، بيا به د دخول سره ترتيب
فَلَا يَقع إِلَّا وَاحِدَة وَلَو قَالَ أَنْت طَالِق ثمَّ طَالِق ثمَّ
ظاهريږي، نو د يو نه علاوه نور نه واقع کيږي. او که ورته يې ووېل ته طلاقه يې، بيا طلاقه يې، بيا

.....بقيه د تېر مخ]..... سبب ګرځي، که چې د سړي ازادي او غلامي د ملک بضعي د کمې او زياتې سبب نه جوړيږي، نو د سړي حريت او غلامي د مزيل يعنې د طلاقو په کمې او زياتې سبب هم نه جوړيږي.

طَالِق إن دخلت الدَّار فَعِنْدَ أبي حنيفَة وَقعت الأولى فِي الحَال

طلاقه يې، كه ته كور ته داخله شوې، د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد لومړى طلاق في الحال واقع

ولغت الثَانِيَة وَالثَالِثَة وَعِنْدَهُمَا يَقع الْوَاحِدَة عِنْد الدُخول

كيږي، دويم او دريم طلاق به لغو وي او د صاحبينو په نزد د دخول په وخت يو طلاق واقع كيږي.

لما ذكرنَا وَإن كَانَت الْمَرْأَة مَدْخُولا بهَا فَإن قَدَّمَ الشَرْط تعلقت الأولى بِالدُخولِ

وجه مو مخكې بيان كړه، او كه ښځه موخول بها وي، بيا كه شرط وړاندې وي لومړى به د دخول سره

وَيَقَع ثِنْتَانِ فِي الحَال عِنْد أبي حنيفَة وَإن أخرالشرط

تړلى وي او دوه وروستني به د امام ابو حنيفه رحمه الله په نزد همدا اوس مهال واقع شي او كه شرط

وَقع ثِنْتَانِ فِي الحَال وتعلقت الثَالِثَة بِالدُخولِ وَعِنْدَهُمَا

وروسته ذكر كړي دوه به همدا اوس واقع شي او دريم به د دخول سره تړلى وي او د صاحبينو په نزد

يَتَعَلَّق الْكل بِالدُخولِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

په دواړو صورتونو كې درې واړه طلاقونه د دخول سره تړلي دي

فصلٌ ثُمَّ للتراخي: دريم حرف د "ثم" دى، "ثم" د تاخير لپاره راځي، يعنې معطوف د معطوف عليه سره په حكم كې په تاخير او ځنډ سره شريكوي، لكه: جاء زيدٌ ثم عمروٌ مطلب دا دى چې عمرو په راتلو كې د زيد سره په حكم كې شريک دى. ليكن د عمرو راتلل د زيد د راتلو سره نژدې نه دى، بلكې څه ځنډ او وخت د دواړو د راتلو ترمنځ شته. د احنافو درې امامان په دې باندې سره متفق دي چې ثم د تراخي لپاره راځي، بلكې اختلاف په دې كې دى چې په حكم او لفظ دواړو كې د تراخي لپاره راځي او كه يوازې په حكم كې د تراخي فايده وركوي. امام صاحب رحمه الله فرمايي چې په لفظ او حكم دواړو كې د تراخي فايده وركوي. صاحبين فرمايي چې "ثم" د تراخي في الحكم فايده وركوي خو د تراخي في اللفظ لپاره نه كارول كيږي

د تراخي في اللفظ مطلب دا دى: چې ګويا متكلم په معطوف عليه باندې د تكلم وروسته لږه وقفه وكړه، ترهغې وروسته يې په معطوف باندې تكلم وكړ، د بېلګې په دول جاء زيدٌ ثم عمروٌ كې متكلم ګويا په جاء زيدٌ باندې تكلم وكړو او چوپ شو، ترهغې وروسته يې په "ثم عمروٌ" باندې تكلم وكړو او په حكم كې د تراخي مطلب دا دى چې حكم لومړى د معطوف عليه لپاره ثابت وي بيا د يو څه ځنډ وروسته د معطوف لپاره ثابتيږي

د امام صاحب دليل: د امام صاحب دليل دا دی چې "ثم" مطلقا د تراخي او ځنډ لپاره کارول کيږي او قاعده دا ده چې "المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل" او کمال تراخي دا ده چې په لفظ کې هم د تراخي فايده ورکړي او په حکم کې هم د تراخي فايده ورکړي

د صاحبينو دليل د صاحبينو دليل دا دی چې په حکم کې د تراخي سره که په لفظ کې هم تراخي ومنل شي بيا به ښځي انفصال راشي او د عطف هيڅ رعايت به پاتې نه شي، ځکه چې د عطف سره انفصال څنګه صحيح کيږي؟ ددې وجې "ثم" په لفظ کې د تراخي فايده نه ورکوي، دويمه وجه دا ښيي چې د هغه خبره جاء زيدٌ ثمّ عمروٌ خو حسًا موصول دی. لهذا لفظا به تراخي نه وي

وَبَيَانُه فِيمَا إِذَا قَالَ الخ: ددې اختلافي اصولو د وضاحت لپاره مصنف رحمه الله څلور مثالونه بيانوي

لومړی مثال: يو خاوند خپلې مدخول بها ښځې ته ووېل "إِنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ ثمّ طالقٌ ثمّ طالقٌ" د امام صاحب رحمه الله په نزد دويم طلاق همدا اوس واقع کيږي. لومړی طلاق د شرط سره معلق کيږي او دريم طلاق لغو ګرځي. په داسې حال کې چې صاحبين فرمايي چې درې سره طلاقونه به د شرط سره معلق کيږي، کله چې شرط وموندل شي بيا به لومړی طلاق واقع شي، دويم او دريم به لغو شي

د اختلاف وجه: دا ده چې د امام صاحب رحمه الله په نزد "ثم" د تراخي في التکلم فايده هم ورکوي. ګويا هغه داسې ويلي "إِنْ دخلتِ الدار فأنتِ طالقٌ" بيا د لږې چوپتيا وروسته هغه ووېل "ثمّ طالقٌ" بيا يې د يو څه چوپتيا وروسته ووېل "ثمّ طالقٌ" نو دا درې واړه طلاقونه جدا - جدا شو، لومړی طلاق د شرط سره معلق شو، دويم همدا اوس واقع شو، ځکه چې هغه د تراخي له وجې د کوم شرط سره معلق نه دی. بيا د بائنه کېدو له وجې ښځه محل د طلاقونو پاتې کيږي، نو دريم طلاق به لغو ګڼل کيږي

او صاحبين رحمهما الله فرمايي چې "ثم" د تراخي في التکلم فايده نه ورکوي. ددې وجې کلام به موصول پاتې وي، درې واړه طلاقونه به د شرط سره معلق وي، خو کله چې شرط وموندل شي نو په حکم کې د تراخي له وجې لومړی طلاق واقع شي، نو د لومړي طلاق د واقع کېدو له وجې ښځه بائنه شوه او د بيا لپاره د طلاقو محل نه پاتې کيږي، لهذا دويم او دريم طلاق به لغو ګڼل کيږي

وَلَو قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ الخ: دويم مثال: که خاوند خپلې غير مدخول بها ښځې ته ووايي چې

"أَنتِ طالقٌ ثمّ طالق ثمّ طالقٌ إن دخلتِ الدارَ" يعني چې شرط وروسته شي، چونکې د امام صاحب رحمه الله په نزد "ثمّ" د تراخي في التکلم لپاره راځي، ګویا هغه داسې وویل "أنتِ طالقٌ" بیا یې چوپتیا غوره کړه، بیا یې وویل "ثمّ طالقٌ" بیا یې د یوه څه ځنډ وروسته وویل "ثمّ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ" نو دریم طلاق به د شرط سره معلق شي، لومړي طلاق به همدا اوس واقع شي، بیا خو د لومړي طلاق د واقع کېدو له وجې ښځه دوباره د طلاقو محل نه پاتې کیږي، ددې وجې دویم او دریم طلاق به لغو شي

او د صاحبینو په نزد بیا "ثمّ" د تراخي في التکلم فایده نه ورکوي، ددې وجې درې واړه طلاقونه به د شرط سره معلق وي، نو کله چې شرط موجود شي نو په حکم کې د تراخي له وجې به لومړي طلاق واقع شي، بیا د لومړي طلاق د واقع کېدو له وجې ښځه د طلاقو محل نه پاتې کیږي، نو دویم او دریم طلاق به لغو شي

وَلَو قَالَ أَنتِ طَالِقٌ الخ: دریم مثال: که خاوند خپلې مدخول بها ښځې ته داسې ووایي: "إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ ثمّ طالق ثمّ طالقٌ" د امام صاحب رحمه الله په نزد دویم او دریم طلاق في الحال واقع کیږي او لومړی به د شرط سره معلق شي، ددې وجې چې د امام صاحب رحمه الله په نزد "ثمّ" د تراخي في التکلم فایده هم ورکوي، ګویا هغه داسې وویل "إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ" بیا یې د یو څه چوپتیا وروسته وویل "ثمّ طالقٌ" نو دغه راز دویم او دریم طلاق سکوت في التکلم او تراخي في التکلم له وجې د شرط سره معلق نه دي، بلکې منجز (همدا اوس به واقع شي) دي، ددې وجې به دویم او دریم طلاق همدا اوس واقع کیږي، خو لومړی طلاق به د شرط سره معلق وي، بیا که په داخل د عدت کې دخول د دار شرط وموندل شو، بیا به هغه لومړي طلاق هم واقع شي، کنه نو بیا به واقع نه شي او د صاحبینو په نزد خو "ثمّ" د تراخي في التکلم فایده نه ورکوي، ددې وجې درې واړه طلاقونه به د شرط سره معلق وي، کله چې شرط وموندل شي نو درې واړه طلاقونه به د حکم له وجې د یو بل پسې په ترتیب سره واقع کیږي.

څلورم مثال: وَإن أخر الشرط وَقع ثِنْتَان: که خاوند خپلې مدخول بها ښځې ته داسې ووایي "أنتِ طالقٌ، ثمّ طالقٌ، ثمّ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ" یعنې شرط وروسته کړي، د امام صاحب رحمه الله په نزد چونکې "ثمّ" د تراخي في التکلم فایده هم ورکوي، ګویا هغه داسې وویل "أنتِ طالقٌ" بیا یې د یو څه چوپتیا وروسته وویل "ثمّ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ" نو چونکې لومړي دوه طلاقونه د شرط سره معلق نه دي، بلکې منجز (همدا اوس به واقع شي) دي، ددې وجې به دویم او دریم

طلاق همدا اوس واقع شي. خو دريم طلاق چې د شرط سره معلق دی. كه په داخل د عدت كې دخول د دار شرط وموندل شو، بيا به دريم طلاق هم واقع شي. كه نو بيا نه واقع نه شي او د صاحبينو په نزد خو "ثم" د تراخي في التكلم فايده نه وركوي، ددې وجې دري واړه طلاقونه به د شرط سره معلق وي. كله چې شرط وموندل شي نو دري واړه طلاقونه به د حكم له وجې د يو بل پسې يو څه ځنډ وروسته په ترتيب سره واقع كيږي

بحث وضع بل لتدارك الغلط

فصل بل لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول فإذا

(كلمه) د بل د غلطي د تلافي لپاره داسې كارول كيږي چې دويم د لومړي قائم مقام جوړوي. كه څيلي

قَالَ لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لأن

ښځي غير مدخول بها ته يې وويل "أنت طالق واحدة لا بل ثنتين" يو طلاق به واقع شي. ځكه چې دده

قوله لا بل ثنتين رجوع عن الأول بإقامة الثاني مقام الأول

دا وينا چې (لا بل ثنتين) دويم يې د لومړي قائم مقام وګرځولو او د لومړي طلاق څخه يې رجوع وكړه

ولم يصح رجوعه فيقع الأول فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين

او د خاوند رجوع نه صحيح كيږي، نو لومړی به واقع شي او دده دې قول چې (بل ثنتين) لپاره به

ولو كانت مدخولا بها يقع الثلاث

محل باتي نه شي او كه ښځه مدخول بها وي بيا به دري واړه طلاقونه يو ځای واقع شي او دا به

وهذا بخلاف ما لو قال لفلان علي ألف لا بل ألفان

خلاف د هغه صورت دی چې كه يو سړی ووايي د فلاني په ما باندې زر روپۍ دي، نه، بلكې دوه زره

حيث لا يجب ثلاثة آلاف عندنا وقال زفر

روپۍ دي، ددې وينا له وجې زمونږ په نزد دري طلاقه نه واقع كيږي او امام زفر رحمه الله وايي

يجب ثلاثة آلاف لأن حقيقة اللفظ لتدارك الغلط بإثبات الثاني

دري واړه طلاقونه به واقع شي، ځكه چې د "بل" حقيقي معنی د غلطي تلافي كول دي او دويم به

مقام الأول ولم يصح عنه إبطال الأول فيجب

د لومړي قائم مقام وګرځي او د متكلم له طرفه د لومړي قول څخه رجوع نه صحيح كيږي، نو لازمه ده

تَصْحِيحِ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الأَولِ وَذَلِكَ بطرِيقِ زِيَادَةِ الأَلْفِ

چې دويم قول به لازم شي سره د ابقاء د دويم قول، او هغه دا چې د لومړي زرو رويو سره به دويم خل

عَلَى الأَلْفِ الأَولِ بِخِلَافِ قَوْلِه أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ لِأَنَّ هَذَا إِنْشَاء

زر روپۍ جمع شي، په خلاف ددې قول چې وايي "أَنتِ طالقٌ واحدةً لا بلْ ثنتينِ" ځکه چې دا انشاء ده

وَذَلِكَ إِخْبَار والغلط إِنَّمَا يكون في الإِخْبَار دون الإِنْشَاء

او هغه مخکينی قول اخبار ؤ، غلطي په اخبار کې وي، په انشاء کې نه وي، په اقرار کې د غلطۍ تلافي

فَأَمكن تَصْحِيحِ اللَّفْظ بتدارك الْغَلَط فِي الإِقْرَار دون الطَّلَاق حَتَّى

ممکن ده چې د لفظ اصلاح وشي، په طلاق کې د غلطۍ تلافي په رجوع سره نه کيږي، تر دې چې که

لَو كَانَ الطَّلَاق بطرِيقِ الإِخْبَار بِأَن قَالَ كنتُ طَلقتكِ أمسِ وَاحِدَة لَا بل ثِنْتَيْنِ

طلاق د اخبار په طريقې سره وي او طالق ووايي "كنتُ طلقتكِ أمسِ واحدةً لا بلْ ثنتينِ" په دې سره دوه

يَقَع ثِنْتَانِ لما ذكرنَا.

طلاقه واقع کيږي، د هغه دليل په بناء کوم چې مو وړاندې ذکر کړی دی.

فصل: بل لتدارك الْغَلَط: "بلْ" د تدارک د غلطۍ لپاره راځي، معطوف د معطوف عليه قائم مقام ګرځي، يعنې کله چې د سبقت لساني له وجې د خولې يو غلط لفظ ووځي، بيا ددې غلطۍ نه د رجوع لپاره د "بلْ" لفظ کارول کيږي او تردې وروسته بيا صحيح خبره ذکر کيږي، ګويا هغه په لفظ د "بلْ" سره د معطوف عليه نه رجوع کوي او غواړي چې معطوف د معطوف عليه قائم مقام جوړ کړي، لکه يو سړی ووايي: جاءَ نِي زيدٌ بلْ عمروٌ (زما خواته زيد راغلی، نه، بلکې عمرو راغلی دی)

کله چې متکلم ووېل (جاءَ زيدٌ) نو هغه ته دا خبره وروسته معلومه شوه چې زيد خو نه دی راغلی، ما غلطه خبره وکړه، نو هغه ددې غلطۍ د تدارک لپاره د "بلْ" کلمه استعمال کړه او د زيد د راتلو څخه يې انکار وکړو او عمرو يې دده قائم مقام وګرځولو، ګويا هغه داسې ووېل "جاءَ عمروٌ" هغه د راتلو نسبت کوم چې مخکې د زيد لپاره ثابت ؤ، اوس هغه د عمرو لپاره ثابت شو، نه مثبت او نه منفي، خپله د معطوف عليه په اړه اختلاف دی، ځينې وايي چې معطوف عليه د مسکوت عنه په حکم کې دی، نه مثبت دی او نه منفي دی او نه د هغه د راتلو څه معلومات شته او ځينې وايي چې معطوف عليه منفي ده، يعنې کله چې د معطوف راتلل

ثابت شو نو معطوف عليه ځېله منفي وګرځېدو، لهذا اوس ددي قول چي (جاءَ زيدٌ بلْ عمروٌ) مطلب به دا وي چي عمرو راغلو او زيد رانغلو، ددي نفي د تاکيد لپاره کله - کله د لفظ "بلْ" نه وړاندي لفظ د "لا" هم راوړل کيږي، لکه جاءَني زيدٌ لا بلْ عمروٌ.[1]

فايده: ياد ساتئ چي لفظ د "بلْ" هغه وخت د اعراض لپاره استعماليږي کله چي په ماقبل کلام کي د غلطي احتمال وي او د لومړي کلام څخه د رجوع احتمال هم ممکن وي، لکه اخبار شو او که د لومړي کلام څخه رجوع ممکن نه وي، لکه انشاء، بيا به هلته کلمه د "بلْ" د اعراض لپاره نه وي بلکي د عطف لپاره به وي او معطوف د ځېل معطوف عليه سره يو ځاى ثابتيږي

قوله: فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا الخ: چا ځېلي غير مدخول بها ښځي ته وويل (أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ) په دې سره يو طلاق واقع کيږي، ځکه چي "بلْ ثنتينِ" د ماقبل کلام څخه اعراض دى او دا اعراض بې غلط دى، ځکه چي دده دا قول "أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً" انشاء دى، په دې سره د طلاق د واقع کېدو خبر نه ورکوي، بلکي هغه طلاق چي تر دې وړاندي موجود نه وُ اوس يې موجودوي، په دې کي د غلطي واقع کېدو احتمال نشته، کله چي په دې کي د غلطي واقع کېدو احتمال نشته نو ددې څخه به اعراض کول هم صحيح نه وي، نو دلته به کلمه د "بلْ" هم د

---

(۱): دا قول تفصيل هغه وخت دى کله چي کلام مثبت وي، که کلام منفي وي، نو د "بلْ" د تدارک په معنى کي اختلاف دى: اعراض به د مفرد څخه د مفرد په طرف وي، يا به د جملي څخه د جملي په طرف وي، امام مبرد وائي: چي په منفي کلام کي د "بلْ" په ذريعه اعراض د مفرد نه مفرد طرفته کيږي، لکه: ماجاءَني زيدٌ بل عمروٌ، مانه زيد نه دى راغلى، نه، بلکي عمرو نه دى راغلى، يعني د عدم مجيئت نسبت لومړى د زيد طرفته په غلطي سره شوى دى، بلکي په اصل کي عدم مجيئت نسبت عمرو ته کول وُ، نو هغه ددې غلطي د تلافي لپاره لفظ د "بلْ" استعمالوي او د عدم مجيئت نسبت د زيد په ځاى عمرو ته کوي، ګويا هغه داسي وويل: "بل ما جاءَني عمروٌ" نو د مفرد چي زيد دى د هغه له طرفه اعراض وشو بل مفرد ته چي عمرو دى.

د جمهورو رايه دا ده: چي په مثبت کلام کي د "بلْ" په ذريعه د پوره جملي او پوره نسبت څخه اعراض کيږي، اوس د (ماجاءَني زيدٌ بل عمروٌ) مطلب به دا وي چي د عدم مجيئت نسبت زيد ته په غلطي کيږ شوى دى، بلکي هغه به (جاءَني عمروٌ) بايدي قول کولو، نو هغه د غلطي د تلافي لپاره "بل عمروٌ" وويلو، نو ګويا هغه وويل: (بل جاءَني عمروٌ).

او عبد القادر جرجاني رحمه الله وائي: چي کلام منفي مفرد دى، د مفرد په طرف هم د اعراض احتمال لري، د جملي څخه د جملي په طرف هم د اعراض احتمال لري، قرينه به دې خبره بايدي دلالت کوي چي دلته د اعراض کوم قسم دى؟ که قرينه د مفرد څخه د مفرد په طرف د اعراض کولو وي، نو معنى به هم د اعراض عن المفرد وي او که قرينه د اعراض عن الجملة وي بيا به د جملي څخه د اعراض والا معنى مراد وي.

مطلق عطف لپاره وي. د هغه ددې قول چې "أنتِ واحدة" سره به يو طلاق رجعي واقع کيږي. دا چې ښځه کله غير مدخول بها وي نو بيا به يو طلاق بائن سره بائنه ګرځي. د بائن کېدو له وجې به "بل ثنتين" سره د دوه نورو طلاقونو د واقع کېدو محل پاتې نه شو. لهذا هغه به نه واقع کيږي، خو که ښځه مدخول بها وي بيا به دري واړه واقع کيږي. ځکه چې د "بل" په ذريعه غواړي چې د لومړي کلام څخه رجوع وکړي خو رجوع يې نه صحيح کيږي. ځکه چې دده لومړي کلام چې "أنتِ طلاقٌ واحدة" انشاء ده. نو کله چې رجوع صحيح نه شوه؛ نو "بل" د عطف لپاره شو؛ نو لومړي طلاق او وروستني دوه طلاقه سره جمع شو او دري واړه طلاقونه واقع شو

قولهٗ: وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: د طلاقو په مسئله کې د "بل" استعمال د اقرار په مسئله کې د "بل" د استعمال سره اختلاف لري. د بېلګې په ډول که يو څوک اقرار وکړي چې (له علیّ ألفٌ لا بل ألفانِ) نو دلته د طلاقو په رقم (چې په دې کې د ښځې د مدخول بها په صورت کې دري طلاقه واقع کيږي) دري زره نه لازميږي. بلکې دوه زره به لازمي شي، امام زفر رحمه الله وايي چې د طلاقو د مسئلي په څېر دلته به هم دري زره روپۍ لازمي شي

د امام زفر رحمه الله دليل هغوی د اقرار مسئله د طلاق په مسئلې باندې قياس کوي. څرنګه چې خاوند ښځې ته ووايي "أنتِ طالقٌ بل ثنتين" په دې سره دري طلاقه واقع کيږي. دغه راز دلته هم په "له علیّ ألفٌ لا بل ثنتين" سره به مقر باندې به دري زره روپۍ واجبې شي. يعنې څنګه چې د طلاقو په مسئله کې "بل" د عطف لپاره دی. دلته هم په مسئله د اقرار کې "بل" د عطف لپاره دی. لهذا په "له علیّ ألفٌ" سره به زر روپۍ لازمي شي او په " بل ثنتين" سره به دوه زره نورې روپۍ لازمي شي

د امام صاحب رحمه الله دليل زموږ دليل دا دی چې د مقر دا وينا چې "له علیّ ألفٌ" اقرار دی، اقرار اخبار دی او په اخبار کې غلطي راتلی شي. لهذا لفظ د "بل" د غلطی د تدارک او اعراض لپاره دی، دده ددې قول چې "بل ألفانِ" ددې تصحيح هم لازمه ده، بيا متکلم او مقر د "بل" په ذريعه د خپل مخکښني اقرار څخه رجوع کوي او د اقرار څخه رجوع نه صحيح کيږي، ځکه چې دی غواړي خپل مخکښنی کلام باطل کړي او دا صحيح نه ده، ځکه چې په حديث کې دي: (المرءُ يؤخذُ بإقراره) نو کله چې د لومړي اقرار بطلان نه صحيح کيږي نو په هغه لومړي اقرار سره چې زر روپۍ دي هغه به په خپل حال پاتې وي او د "بل ألفانِ" اقرار تصحيح به وکړو. هغه داسې چې لومړي زرګون خو ثابت شو، په هغې کې به زر روپۍ نورې اضافه کړو؛ نو ټولې به

دوه زره روپۍ شي، نو لومړی اقرار چې "له علي ألف" دی، دا به هم باطل نه شي او دویم اقرار چې "بل ألفان" دی، دا به هم باطل نه شي

بخلاف قوله أنت طالق: د امام زفر رحمه الله د دلیل جواب دا دی چې ستاسو د اقرار د مسئلې قیاس د طلاق په مسئله باندې صحیح نه دی، ځکه چې طلاق انشاء دی، په انشاء کې غلطي نه راځي، ځکه چې په دې کې د یو معدوم شي په وجود کې راوستل دي. نو کله چې طلاق د غلطي احتمال نه لري؛ نو ددې څخه رجوع هم نه صحیح کېږي، لهذا کلمه د "بل" به د اعراض او اضراب لپاره نه وي، بلکې یوازې د عطف لپاره به وي او درې واړه طلاقونه به واقع شي او اقرار د اخبار د قبیلې څخه دی او په اخبار کې غلطي راتلی شي او ددې څخه رجوع هم صحیح کېږي، لهذا د اقرار په مسئله کې "بل" د اعراض او غلطي د تدارک لپاره راځي، ګویا هغه داسې ویلي دي: د هغه په ما باندې زر روپۍ واجب نه دي بلکې دوه زره روپۍ واجب دي. خو د اقرار څخه رجوع کول د حدیث پاک له وجې نه صحیح کېږي، ددې وجې زر روپۍ به هم په خپل حال پاتې وي او "بل" به د اعراض لپاره شي او د "بل ألفان" تصحیح به وکړو. هغه داسې چې د لومړي اقرار له وجې زر روپۍ لازم شوي دي او ددې سره زر روپۍ نورې هم وراضافه شوې، نو دواړه قولونه صحیح شوه. خو که دغه لومړی طلاق د اخبار په ډول وي، هغه داسې چې (قد كنتُ طلقتكِ أمسِ واحدة لا بل ثنتين) یعنې ما تاته پرون یو طلاق درکړی و، نه، بلکې دوه طلاقه، نو دلته "بل" د غلطي د تدارک لپاره دی، ځکه چې دا خبر دی او په خبر کې د غلطي احتمال شته، نو د خپلې غلطي څخه رجوع صحیح کېږي، لهذا لومړی طلاق به نفي شي او وروستني دوه طلاقه به واقع شي

بحث كون لكن للاستدراك بعد النفي

فصل لكن للاستدراك بعد النّفي فيكون مُوجبه إثبات مَا بعده

(کلمه) د "لکن" د استدراک لپاره ده، حکم یې دا دی چې د خپل ځان نه وروستی ثابتوي، دده څخه

فأمّا نفي مَا قبله فثابت بدليله والعطف بِهَذِهِ الكَلِمَة إنّمَا يَتحقّق عِنْد اتساق

د مخکیني (ماقبل) نفي هغه به خپل دلیل سره ثابتیږي او د "لکن" په ذریعه عطف د کلام د اتساق

الكَلَام فَإِن كَانَ الكَلَام متسقا يتَعَلّق النّفي بالإثبات الّذِي بعده

پر مهال ظاهرېږي، که کلام متسق وي نو نفي به ددې اثبات سره متعلق وي هغه چې د نفي نه وروسته

وَإلَّا فَهُوَ مُسْتَأنف مِثَاله مَا ذكره مُحَمَّد فِي الْجَامِع
دی، کنه نو کلام به مستانف وی. مثال یی هغه دی چی امام محمد رحمه الله به الجامع نومی کتاب
إذا قَالَ لفُلَان عَليّ ألف قرض فَقَالَ فلَان
کې ذکر کړی دی، کله چې يو څوک ووايي د فلاني په ما باندې زر روپۍ قرض دي او فلانی ووايي
لَا وَلكنه غصب لزمَه المَال لِأَن الْكَلَام متسق فَظهر
نه، بلکې هغه غصب دي، نو به دغه مقر به مال لازم شي. ځکه چې کلام متسق دی او دا څرګنده شوه
أن النَّفْي كَانَ فِي السَّبَب دون نفس المَال وَكَذَلِكَ لَو قَالَ لفُلَان عَليّ
چې اختلاف په سبب کې دی، په نفس مال کې نه دی. دغه راز که څوک ووايي چې د فلاني په ما
ألف من ثمن هَذِه الْجَارِيَة فَقَالَ فلَان لَا الْجَارِيَة جاريتك وَلَكِن لي عَلَيْك
باندې زر روپۍ ددې وینځې بدل دی او فلانی ووايي چې نه، وینځه خو ستا ده، مګر په تا باندې زما
ألفا يلْزمه المَال فَظهر أن النَّفْي كَانَ
زر روپۍ نورې دي، په ده باندې د مال ورکول لازم دي، نو څرګنده شوه چې اختلاف او نفي
فِي السَّبَب لَا فِي أصل المَال.
په سبب کې ده، په نفس مال کې نه دی

فصل لَكِنْ للاستدراك الخ: کلمه د "لكِنْ"[1] د استدراک لپاره ده، یعني د مخکېني کلام څخه چې کوم وهم پیدا کیږي، په دې سره هغه وهم ختمیږي، د بېلګې په ډول د زید او بکر دواړو ترمنځ ریښتیني ملګرتیا ده، چا ووېل: "ماجاءني زيدٌ" په دې سره وهم پیدا شو چې شاید بکر به هم نه وي راغلی. ځکه چې د دوی دواړو ترمنځ پخه ملګرتیا ده، نو متکلم ددې وهم د ختمولو لپاره د "لكن" کلمه استعمال کړه او وې ویل چې: (ماجاءني زيدٌ لكِنْ بكرا جاءني) زيد نه دی راغلی، مګر بکر راغلی دی.

---

(۱): یادونه: حرف عطف "لكِنْ" په تخفیف سره دی، او "لكِنَّ" په تشدید سره حرف مشبه بالفعل دی، خو دواړه "لكِنْ" بالتخفیف او "لكِنَّ" بالتشدید د استدراک لپاره کارول کیږي، ددې اصولیین لكِنَّ بالتشدید هم په حرف عطف کې حسابوي.

بعدَ النفيِ: په دې سره د "لكنْ" د محل استعمال بيانوي چې دا د نفي څخه وروسته راځي. خو تفصيل دا دی چې د "لكنْ" په ذريعه عطف المفرد على المفرد او عطف الجملة على الجملة دواړه جائز دي، د عطف المفرد په صورت کې د "لكنْ" لپاره شرط دا دی چې د نفي څخه به وروسته راغلی وي. لکه (ماجاءني زيدٌ لكنْ بكراً جاءني) زيد نه دی راغلی. مگر بکر راغلی دی. د "بلْ" د کلمې په خلاف. ځکه چې دا د نفي نه وړاندې او وروسته دواړو صورتونو کې راتلی شي. (ماجاءني زيدٌ بلْ بكر جاءني) زيد نه دی راغلی. مگر بکر راغلی دی، په دې مثال کې "بلْ" د نفي څخه وروسته راغلی دی او په (جاءني زيدٌ بلْ بكر) کې "بلْ" د اثبات څخه وروسته راغلی دی او د عطف الجمله على الجمله په صورت کې د "لكنْ" لپاره هيڅ کوم شرط نشته. يعني د عطف الجملة على الجملة په صورت کې د "لكنْ" لپاره دا شرط نشته چې د نفي څخه مخکې وي او که د نفي څخه وروسته. لکه

(نامَ زيدٌ لكنْ بكرٌ لمْ ينمْ. سافرَ زيدٌ لكنْ بكراً اَقامَ) په دې دواړو مثالونو کې "لكنْ" د مثبت وروسته راغلی دی او په (ماسافرَ زيدٌ لكنْ عمروٌ سافرَ) کې "لكنْ" د نفي څخه وروسته راغلی دی. خو د عطف الجملة على الجملة په صورت کې يوازې شرط دا دی چې په ماقبل او مابعد جملو کې به د يوې جملې معنی مثبته او د بلې جملې معنی به منفي وي.

فيكونُ موجبه: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د "لكنْ" حکم بيانوي، د عطف المفرد على المفرد په صورت کې د دې اصلي مقصد د مابعد اثبات دی او د ماقبل په نفي کې د دې څه تاثير نه وي، ځکه چې هغه په خپل حرف نفي سره منفي وي. لکه ماجاءني زيدٌ لكنْ عمرو. په دې مثال کې د "لكنْ" څخه اصلي مقصد د عمرو لپاره د مجيئت ثبوت دی او د زيد د عدم مجيئت په اړه د "لكنْ" هيڅ کار نشته، په خلاف د "بلْ" کلمې چې هغه د خپل مابعد اثبات کوي او د ماقبل نفي کوي.

والمعطوف بهذه الكلمةِ: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د "لكنْ" د استعمال شرط بيانوي. د "لكنْ" په ذريعه به عطف هغه وخت معتبر وي چې کلام متسق وي؛ نو "لكنْ" به د عطف لپاره شي او د ماقبل د نفي او د مابعد د اثبات سره به يې تعلق وي، که کلام متسق نه وي، بيا به "لكنْ" د عطف لپاره نه وي، بلکې دواړه جملې به مستقلې وي، يعني د ماقبل د نفي او د مابعد د اثبات سره به يې هيڅ تعلق نه وي او د کلام د اتساق دوه شرطونه دي:

(۱): مابعد د ماقبل سره د تلفظ په اعتبار سره متصل وي منفصل نه وي،

(۲) محل د نفي او محل د اثبات جدا – جدا وي.

احترازي مثال: لکه څوک ووايي چې (سافر زيدٌ) بيا چوپتيا غوره کړي او بيا وروسته ووايي (لکنّ عمروا) نو دا چې وروستى کلام متصل نه دى بلکې منفصل دى، د کلام د عدم اتساق له وجې به دلته "لکنّ" د عطف لپاره نه وي، بلکې دواړه جملې به مستقلې وي، دغه راز څوک ووايي (سافرَ زيدٌ لکن زيدٌ لم يسافرْ) په دې کې لومړى شرط شته چې وروستى کلام د مخکيني سره متصل دى، خو دويم شرط پکې نشته چې د نفي او اثبات محل يو دى، ځکه چې په دې سره اجتماع د نقيضينو لازميږي او دا ناجائزه ده، ددې وجې به دلته هم "لکنّ" د عطف لپاره نه وي، بلکې دواړه به مستقلې جملې وي.

مثاله ما ذکرهٔ محمدٌ في الجامع: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د "لکنّ" هغه مثال بيانوي چې د اتساق شرط پکښې موجود وي، امام محمد رحمه الله په جامع کبير کې ليکلي که چا ووېل (لفلانٍ عليّ ألفٌ قرضٌ) (زه د فلاني زر روپۍ قرضدار يم) په دې سره مقرله فلاني ووېل (لا ولکنه غصبٌ) يعنې (ليس لي عليکَ ألفٌ قرضٌ لکنه غصبٌ) هغه زر روپۍ د قرض نه دي، بلکې د زور (غصب) دي، نو په مقر باندې به زر روپۍ لازمې شي، ځکه چې د مقر له دا کلام چې (لا ولکنه غصبٌ) متسق دى، دغه راز د (ولکنه غصبٌ) او د (لا) کلمې ترمنځ ربط او اتصال شته، ځکه چې په مخکيني کلام کې هم سبب ذکر دى او په وروستي کلام کې هم سبب ذکر دى چې مال دى، دغه راز محل د نفي او اثبات هم جدا – جدا دي، داسې چې د نفي محل قرض دى او د اثبات محل غصب دى، لهذا (لکنّ) به د عطف لپاره شي او پاتې شو د مقر له دا قول چې (لا)، دى، په دې سره نفي د قرض څخه وشوه، د اصل مال نفي کول مطلب نه دى، يعنې کومې زر روپۍ چې ته يادوې هغه قرض نه دي بلکې هغه دې په زوره راڅخه اخيستې وې، ګويا په اصل مال باندې دواړه (مقر او مقر له) متفق دي، اختلاف يوازې په اسبابو کې دى او کله چې په اصل کې اتفاق وي او په اسبابو کې اختلاف وي نو په اسبابو کې اختلاف ته هيڅ اعتبار نشته، ددې وجې به په مقر باندې يوازې يو زرګون واجب شي.

وکذلک لو قال إلى آخره: چا ووېل (لفلان عليّ ألفٌ من ثمن هذه الجارية) (يعنې د فلاني په ما باندې زر روپۍ ددې وينځې په وجه قرض دي) بيا مقرله ووېل (لا، الجارية جاريتک ولکن لي عليکَ ألفٌ قرضٌ) (نه، داسې نه ده، هغه وينځه ستا ده، البته زما په تا باندې زر روپۍ قرض دي) نو په مقر باندې به زر روپۍ لازمې شي، ځکه چې دا کلام متسق دى د ماقبل او مابعد کلام (لکنّ لي عليکَ ألفٌ قرضٌ) د ماقبل کلام (لا، الجارية جاريتک) سره ربط او اتصال دى، ځکه چې د مخکيني

کلام سبب هم ذکر دی او د وروستي کلام سبب هم ذکر دی چې هغه مال دی، محل د نفي او اثبات هم جدا جدا دي، د نفي محل ثمن د وينځې دي او د اثبات محل قرض دی. لهذا "لکن" به د عطف لپاره وي او پاتې شوه د مقر له نفي به د وينځې قيمت ته متوجه وي، د اصل مال نفي مراد نه ده، يعني دواړه په اصل مال کې سره متفق دي، خو په سبب کې سره اختلاف لري او د اسبابو اختلاف ته هيڅ اعتبار نشته، ددې وجې په مقر باندې به زر روپۍ لازمې شي

وَلَو كَانَ فِي يَدِهِ عبد فَقَالَ هَذَا لفُلَان فَقَالَ فلَان مَا كَانَ لي قط وَلكنه

که د چا سره غلام وي او ووايي چې دا غلام د فلاني دی، دا بيخي زما نه دی. بلکې دا د فلاني

لفُلَان آخر فَإِن وصل الْكَلَام كَانَ العَبْد للمقر لَهُ الثَّانِي لِأَن النَّفْي

بل سړي غلام دی، که کلام يې سره متصل ويلی وي نو غلام به يې د دويم مقرله شي. ځکه چې د نفي

يتَعَلَّق بِالْإِثْبَاتِ وَإِن فصل كَانَ العَبْد للمقر الأول فَيكون قَول الْمقر لَهُ

تعلق د اثبات سره وي او که کلام يې سره جدا ويلی وي بيا به غلام د لومړي مقرله وي او دا به د هغه

رَدًّا للإقرارِ، وَلَو أَن أمة زوجت نَفسهَا بِغَيْر إِذن مَوْلَاهَا بِمِائَة دِرْهَم

د لومړي اقرار وګڼل شي، که يوې وينځې د چا سره د مولی د اجازې نه بغير په سل/۱۰۰ روپۍ

فَقَالَ الْمولى لَا أُجِيز العقد بِمِائَة دِرْهَم وَلَكِن

د نکاح خبره وکړه، مولی (بادار) يې ووېل چې زه ورته په سل روپۍ د عقد اجازه نه ورکوم. بلکې زه

أجيزه بِمِائَة وَخمسين بَطل العقد لِأَن

ورته په يو سل پنځوس/۱۵۰ روپۍ د عقد اجازت ورکوم، نو د وينځې عقد) باطل شو. ځکه چې

الْكَلَام غير متسق فَإِن نفي الْإِجَازَة وإثباتها بِعَينهَا لَا يتَحَقَّق

کلام غير متسق دی، ځکه چې بعينه د اجازت نفي او اثبات دواړه (په يو وخت کې) نه متحقق کيږي،

فَكَانَ قَوْله (لَكِن أجيزه) إثْبَاته بعد رد العقد وَكَذَلِكَ

نو د مولی دا قول چې (لکن أجيزه)، د نکاح د رد کولو وروسته بيرته د نکاح اثبات دی. دغه راز

لَو قَالَ لَا أُجِيزهُ وَلَكِن أُجِيزهُ إِن زدتني خمسين على الْمِائَة

د هغه دا وينا: چې زه اجازه نه ورکوم. مګر اجازه ورکوم که چيرې په سلو باندې پنځوس روپۍ نورې

يكون فسخا للنِّكَاح لعدم احْتِمَال الْبَيَان

اضافه کوې، نو په دې سره به د نکاح لومړی عقد باطل شي، ځکه چې دا د بيان احتمال نه لري.

لِأَنّ	من	شرطه	الاتساق	وَلَا اتساق.

ځکه چي (د بیان ګرځېدو لپاره) اتساق د کلام شرط دی او دلته اتساق د کلام نشته

وَلَو كَانَ فِي يَدِهٖ عبدٌ: د یو سړي سره غلام وي. هغه ووايي چي (هذا الغلام لزيدٍ) دا د زید غلام دی، زید ورته په جواب کي ووېل چي (ماكان لي قط ولكنه لبكرٍ) دا خو ېیخي زما نه دی بلکي دا دبکر دی. که زید خپل دا قول چي (ولكنه لبكرٍ) د (ماكان لي قط) سره متصلاً ویلی وي نو غلام به د بکر شي او د نفي تعلق به د وروستي اثبات سره وي، یعني زید د غلام څخه د خپل ملکیت نفي وکړه او بکر ته یې ملکیت ثابت کړو، خو که زید (ماكان لي قط) ووېل، بیا چوپ پاتې شو، څه وخت وروسته یې بیا ووېل (ولكنه لبكرٍ) نو په دې صورت کي به غلام د بکر نه وي، بلکي د لومړي مقر لپاره به وي، په دوارو صورتونو کي فرق دا دی چي

که زید (ولكنه لبكرٍ) د مخکیني کلام چي (ماكان لي قط) دی، ددې سره متصل ووايي نو کلام به متسق شي او (ولكنه لبكرٍ) عطف به هم په (ماكان لي قط) باندې صحیح شي، ځکه چي محل د نفي ملکیت د زید دی او محل د اثبات اثبات د ملکیت دی د بکر لپاره. لهذا لكنْ به د عطف لپاره شي او د ماقبل نفي تعلق به د وروستي اثبات سره وي، ګویا هغه داسې ووېل چي دا غلام زما نه دی بلکي د بکر دی

که (ولكنه لبكرٍ) د (ماكان لي قط) سره متصلا ونه وايي بلکي څه لږ وخت وروسته (ولكنه لبكرٍ) ووايي، نو په دې صورت کي به غلام د بکر نه وي بلکي د لومړي مقر لپاره به وي، ځکه چي هغه په (ماكان لي قط) سره د خپل ملکیت بالكليه نفي وکړه او د مقر د اقرار تکذیب يې وکړ، نو ځکه به غلام د لومړي مقر لپاره ثابت شي. اوس څه وخت وروسته د (ولكنه لبكرٍ) ویل چونکي د ماقبل سره مرتبط نه دی، بلکي دا یو مستقل کلام دی او د ماقبل نفي د مابعد اثبات سره هیڅ تعلق نشته، نو ګویا زید په (ولكنه لبكرٍ) ویلو سره د لومړي مقر په خلاف د بکر لپاره شاهدي ورکوي او د یو کس شاهدي د چا د ملک د ثابتولو لپاره کار نه ورکوي،

ددې وجي د بکر ملکیت هم ثابت نه شو او په (ماكان لي قط) سره خو زید له وړاندې څخه د خپل ملکیت نفي کړې ده، لهذا غلام به د لومړي مقر لپاره وي

وَلَو أَنّ أَمَةً زَوّجَتْ نَفسَهَا: کومي وینځې د مولی د اجازې نه بغیر په سل روپېٔ د چا سره د نکاح د خبره کړې ده، اوس مولی پرې خبر شو. هغه ووېل چي زه ورته په سل روپېٔ د نکاح کولو اجازه نه ورکوم، بلکي په یو سل پنځوس روپېٔ باندې ورته د نکاح کولو اجازه ورکوم. نو دا نکاح به فسخ شي، ځکه چي دا کلام متسق نه دی، لومړی شرط خو شته چي هغه اتصال د

کلام دی؛ خو دویم شرط نشته چې هغه محل د نفي او محل د اثبات جدا جدا نه دي، بلکې دواړه یو شی دي، ځکه چې مخکې د کومې نکاح نفي کوي. وروسته د همغې نکاح اثبات کوي، چونکې کلام متسق نه دی، لهذا کلمه د "لکن" د عطف لپاره نه ده او دواړه جملې مستقل کلامونه دي، د ماقبل نفي د مابعد اثبات سره هیڅ تعلق نشته. نو په لومړی جملې سره به اوله نکاح فسخه شي او په دویمې جملې سره به د نوي نکاح ایجاب وشي. خو نکاح یوازې به ایجاب باندې نه منعقد کېږي بلکې ددې د انعقاد لپاره د خاوند له طرفه قبول ضروري دی، که هغه قبول وکړي؛ خو نکاح منعقد شوه او که قبول ونه کړي نو نکاح به منعقده نه شي.

وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهٗ: دغه راز که مولی د خپلې وینځې په نکاح باندې د خبرېدو وروسته ووايي چې زه هغې ته په سل روپۍ د نکاح ترلو اجازه نه ورکوم، مګر اجازه ورکوم که په سلو باندې پنځوس روپۍ نورې اضافه کوي. نو په دې صورت کې د مولی دا وینا چې (لا أجيزه) د لومړي عقد فسخ کول دي او په (ولکن أجيزه) سره د نوي عقد ایجاب کوي چې قبول به یې خاوند کوي، ځکه چې دا کلام متسق نه دی، ځکه چې د نفي او اثبات دواړو محل (چې د وینځې له طرفه د نکاح منعقد کول دي) یو دی، نو کله چې کلام متسق نه دی، نو د (ولکن أجيزه) عطف په لومړي کلام چې (لا أجيزه) دی نه صحیح کېږي، ځکه چې دا دواړې مستقلې جملې دي، ددې وجې په (لا أجيزه) سره لومړی نکاح فسخه شوه او په (ولکن أجيزه) سره د نوي نکاح ایجاب وشو چې په پوره کول یې د خاوند په قبول باندې موقوف دي، لهذا که هغه قبول وکړي نو نکاح به پوره شي او که هغه قبول نه کوي؛ نو نکاح به نه منعقد کېږي، چونکې د دواړو جملو ترمنځ منافاة دی، ددې وجې دویمه جمله د لومړی جملې لپاره بیان نه جوړیږي، ځکه چې د بیان جوړېدو لپاره شرط دا دی چې کلام به متسق وي او دلته اتساق د کلام نشته.

بحث کون أو متناولا لأحد المذکورین

فصلٌ	(أو)	لتناول	أحد	المَذكُورين	وَهٰذا	لَو	قَالَ	هٰذا حر
کلمه د "أو" په دوه مذکوره شیانو د یو لپاره کارول کېږي، ددې وجې که څوک ووايي چې دا ازاد دی								
أو	هٰذا	كَانَ	بِمَنْزِلَة	قَوْله	أحدهمَا	حُرٌّ	حَتّٰى	كَانَ
یا دا ازاد دی، نو دا داسې شو لکه چې دی ووايي یو د دوی دواړو ازاد دی او ددې په تعین کې دی								
لَهٗ	وِلَايَة	الْبَيَان	وَلَو	قَالَ	وكلت	بِبَيع	هٰذَا	العَبْد هٰذا
(متکلم) اختیار مند دی، دغه راز که څوک ووايي چې ما ددې غلام د خرڅولو لپاره دا وکیل کړو یا								

أَوْ هَذَا كَانَ الْوَكِيلُ أَحَدَهُمَا وَيُبَاحُ البيع لكل وَاحِدٍ مِنْهُمَا

مي دا وكيل كړو، نو وكيل به د دوی دواړو څخه يو ټن وي او به دوی کي به د يو لپاره د غلام خرڅول

وَلَوْ بَاعَ أَحدهمَا ثُمَّ عَادَ العَبْد إِلَى ملك الْمُوكل لَا يكون

جائز وي. كه يو وكيل غلام خرڅ كړو او د خرڅولو وروسته غلام بيا مولی ته واپس شو؛ نو هغه دويم

للآخر أَن يَبِيعهُ وَلَو قَالَ لثلاث نسْوَةٍ لَهُ

وكيل نشي كولای چي بېرته دا غلام خرڅ كړي. دغه راز كه څوک خپلو دري ښځو ته ووايي چي

هَذِه طَالِق أَو هَذِه وَهَذِه طلقت أحد الْأَوليين وَطلقت الثَّالِثَة فِي الْحَال

دا طلاقه ده يا دا ، او دا ، نو به لومړيو دوه وو کي څو يوه طلاقه شوه او دريمه همدا مهال طلاقه شوه.

لانعطافها على الْمُطلقَة مِنْهُمَا وَيكون الْخِيَار للزَّوْج

ځکه چي دا (دريمه) په لومړي دوه وو کي په هغه مطلقې باندي عطف ده او په لومړيو دوه وو کي

فِي بَيَان الْمُطلقَة مِنْهُمَا بِمَنْزِلَة مَا لوقال

د طلاق د تعين لپاره خاوند اختيار مند دی او دده دا قول په منزله ددې کي دی چي ووايي په تاسو

إِحْدَاكُمَا طَالِق وَهَذِه وعَلى هَذَا قَالَ زفر: إِذا قَالَ

کي يوه طلاقه ده او دا . په همدې بنياد امام زفر رحمه الله وايي كه څوک قسم وكړي چي زه به ددې

لَا أكلم هَذَا أَو هَذَا أَو هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَة قَوْله لَا أكلم

سره خبري نه كوم يا ددې سره او ددې سره. نو دا به په منزله ددې قول شي چي زه به دې دواړو کي

أحد هذَيْن وَهَذَا فَلَا يَحْنَث مالم يُكَلِّم

د يو سره خبري نه كوم او ددې سره، نو دی به تر هغه وخته پوري نه حانثيږي تر څو پوري چي به

أحَدَ الْأَوليين وَالثَّالِث وَعِنْدنَا لَو

لومړنيو دوه وو کي د يو كس سره خبري ونه كړي او د دريم سره خبري ونه كړي او زموږ په نزد كه

كلم الأول وَحده يَحْنَث وَلَو كلم أحد الآخرين

د لومړي سره هم خبره وكړي بس دی به حانث شي. كه په وروستيو كسانو کي د يو كس سره خبري

لَا يَحْنَث مالم يكلمهما وَلَو قَالَ بِعْ هَذَا العَبْد

وكړي بيا نه حانثيږي تر څو د دوی دواړو سره خبري ونه كړي. كه څوک (وكيل) ته ووايي چي دا خرڅ

<table dir="rtl">
<tr><td>أَوْ</td><td>هَذَا</td><td>كَانَ</td><td>لَهُ</td><td>أَن</td><td>يَبِيعَ</td><td>أَحَدَهُمَا</td><td>أَيَّهُمَا</td><td>شَاءَ.</td></tr>
<tr><td colspan="9">کړه یا دا خرڅ کړه، نو وکیل به اختیارمند وي. کوم یو چې غواړي په دې دواړو کې یې خرڅولای شي</td></tr>
</table>

فصلٌ (أَوْ) لِيَتَنَاوَلِ أَحَدِ الْمَذْكُورِيْنِ الخ: کلمه د "أَوْ" د تعین نه بغیر په دوه شیانو کې یوه ته شاملیږي، یعني حکم په معطوف او معطوف علیه کې بغیر د تعین نه یو ته ثابتیږي، که عطف المفرد علی المفرد وي نو "أَوْ" د تعین نه بغیر حکم د یو لپاره ثابتیږي، مثلاً (جاءَنِي زيدٌ أَوْ عمروٌ) یعني په زید او عمرو کې د راتلو حکم د یو لپاره ثابت دی او که عطف الجملة علی الجملة وي بیا په معطوف او معطوف علیه کې د یوې مضمون د جملې حاصل وي، لکه (اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا منْ ديارِكمْ) (خپل ځانونه ووژنئ او یا د خپلو کورو څخه ووځئ) مطلب دا چې په دې دواړو کارونو کې یو کار وکړئ، دا د عامو اصولیینو او عامو نحویانو مذهب دی، البته د بعض اصولیینو او بعض نحویانو مذهب دا دی چې "أَوْ" د شک لپاره دی، خو دا مذهب صحیح نه دی، ځکه چې "أَوْ" د حروف معاني لپاره دی چې د افهام معنی لپاره وضع شوی دی او شک د افهام معنی خلاف دی، ددې وجې "أَوْ" د انشاء (کوم چې د شک احتمال نه لري) لپاره هم کارول کیږي، د "أَوْ" په انشاء کې استعمال ښکاره دلیل دی چې "أَوْ" د شک لپاره نه دی بلکې د تردد لپاره دی او کله چې دا "أَوْ" په انشاء کې استعمال شي، نو "أَوْ" بیا د اباحت او تخییر لپاره دی، لکه (جالس الحسن أو ابن سيرين) د حسن بصري او ابن سیرین څخه د یو تن نه د چا سره دې خوښه وي کېنښه!

بیا د "أَوْ" احد المذکورین ته شمول په دوه طریقو سره دی یا به دا شمول علی البدلیت وي او یا به دا شمول علی سبیل العموم وي.

(۱) د شمول علی البدلیت مطلب دا دی چې څنګه حکم د تعیین نه وړاندې د احد المذکورین لپاره ثابت وي دغه شان د تعیین نه وروسته هم احد المذکورین ته ثابت وي.

(۲) د شمول علی العموم مطلب دا دی چې تعیین نه وروسته احد المذکورین ته ثابت وي او د تعیین نه وړاندې حکم دواړو ته ثابت وي.

لومړی مثال: وَلِهَذَا لَوْ قَالَ هَذَا حرٌ أَوْ هَذَا: علی سبیل البدلیت احد المذکورین ته د شمول مثال: مولی ووایې: دا غلام ازاد دی یا دا، اوس د حریت حکم د تعین نه وړاندې په دواړو کې یو ته شامل دی، ګویا هغه داسې ویلي دي: یو ستاسو څخه ازاد دی، لیکن په دې دواړو کې د تعین لپاره متکلم ته اختیار دی، د تعیین نه وړاندې یو هم ازاد نه دی، پس هغه چې څوک متعین کړي؛ نو هغه به ازاد وي او د حریت حکم به نافذ شي. په دې مثال کې وګورئ! څرنګه

چې حکم د تعیین نه وروسته په مذکورینو کې یو ته شامل دی. دغه راز د تعیین نه وړاندې هم په مذکورینو کې یو ته شامل دی

دویم مثال: وَلَو قَالَ وكلت بِبيع هَذَا العَبْد: علی سبیل العموم احد المذکورین ته د شمول مثال یو سړی د دوه سړیانو په باره کې وویل (وكلت ببيع هَذَا العَبْد هذا أوْ هذا) ما ددې غلام د خرڅولو لپاره دا وکیل جوړ کړو یا مې دا وکیل جوړ کړو. اوس دلته کلمه د "أوْ" د تعیین نه وړاندې علی سبیل العموم مذکورینو دواړو ته شامله ده. لهذا د تعیین نه وړاندې هر یو ته د غلام د خرڅولو اختیار شته، هر یو چې غلام خرڅ کړي عقد به نافذ وي. خو که مؤکل په دوی دواړو کې د یو وکیل تعیین وکړي، یا په دواړو وکیلانو کې یو وکیل غلام خرڅ کړي، نو هغه به خپله وکیل شي، بیا دویم وکیل ته د غلام خرڅولو هیڅ ضرورت پاتې نه شو. لهذا که د خرڅولو څخه وروسته هغه غلام واپس د مولی کور ته راشي، نو بل وکیل ته اختیار نشته چې دوباره هغه غلام خرڅ کړي. ګورئ په دې مثال کې د وکالت حکم د تعیین نه وروسته احد المذکورین ته شامل دی او د تعیین نه وړاندې دواړو ته حکم د وکالت شامل دی.

سوال: په لومړي مثال کې "أوْ" د علی سبیل البدلیت لپاره دی او په دویم مثال کې "أوْ" د علی سبیل العموم لپاره دی. ددې وجه څه ده؟

جواب: په حریت کې مقصود صرف د یو غلام ازادول دي، ددې وجې د دوی د تعیین نه وړاندې د حریت حکم صرف یو ته شامل دی او کلمه د "أوْ" په علی سبیل البدلیت باندې محمول شوه او په دویم مثال کې چونکې د متکلم مقصد د خپل مال خرڅول دي او دا مقصود په عموم سره حاصلیږي، ددې وجې د تعیین نه وړاندې دواړو ته د غلام خرڅولو اجازه شته

دریم مثال: وَلَو قَالَ لثلاث نسْوَة لَهُ: که چا خپلو درې ښځو ته وویل (هَذِه طَالِق أَو هَذِه وَهَذِه) احناف علماء وایي چې په لومړنیو دوه وو کې د تعیین نه بغیر یوه ښځه طلاقه شوه او دریمه د خاوند د تعیین نه بغیر في الحال طلاقه شوه. ځکه چې دریمه ښځه د "واو" عطف په ذریعه په لومړنیو دوه وو کې مطلقه ښځې سره جمع شوې ده. ګویا هغه داسې ویلي دي (احداکما طالق وهذه) لکه څرنګه چې په دې جمله کې (وهذه) سره وروستۍ ښځه في الحال طلاقه کیږي او په لومړنیو دوه وو کې په یوې باندې د طلاقو په بیان کې د خاوند قول ته ضرورت دی، دغه راز (هذه طالق أوْ هذه وهذه) حال دی، چې په لومړنیو دوه وو کې په یوې باندې لا علی التعیین طلاق واقع شوی دی او د طلاقو د تعیین لپاره خاوند ته اختیار دی او دریمه ښځه به فوراً طلاقه شي او دلته "أوْ" علی سبیل البدلیت د احد المذکورین د طلاق لپاره دی، په

لومړنيو دوه کې د يوې تعيين د خاوند حق دی، خواه په خپل قول سره يې متعين کوي او که په عمل سره يې متعين کوي

وعلى هذا قالَ زفرُ رحمه الله: يعنې امام زفر رحمه الله د قسم مسئله د طلاقو په مسئله باندې قياس کوي او فرمايي: که څوک ووايي (لا أكلم هذا أو هذا وهذا) نو دا به دده ددې قول په څېر شي چې ووايي: (لا أكلم أحد هذين وهذا)، لهذا که هغه د ورانديني دوه وو کې د يو سره يا د دريم سره خبرې وکړي، نو قسم کوونکی به حانث وي او که صرف د د لومړي سره خبرې وکړي يا صرف د دريم سره خبرې وکړي نو بيا نه حانثيږي، په داسې حال کې چې د درې امامانو (امام اعظم ابوحنيفه، امام ابويوسف او امام محمد رحمهم الله) په نزد که يوازې د لومړي سره خبرې وکړي بيا هم حانثيږي او که يوازې د اخرې دوه وو سره خبرې وکړي بيا هم حانثيږي، که يوازې د دويم يا يوازې د دريم سره خبرې وکړي بيا نه حانثيږي

د ائمه ثلاثه وو دليل دا دی چې په "أوْ" سره احد المذکورين ثابتيږي او احد المذکورين غيرمعين وي، غيرمعين نکره وي، نکره تحت النفي عموم فايده کوي او هر هر فرد يې منفي ګرځي، لهذا د عدمِ کلام حکم هر-هر حکم ته شامليږي، ګويا هغه داسې وويل (لا أكلم هذا ولاهذا وهذا) او د دريم هذا عطف د واو په ذريعه په دويم هذا باندې شوی دی، ګويا هغه داسې وويل (لا أكلم هذا ولاهذين) يعنې لومړی يوازې د عدم کلام په حکم کې شامل دی او د وروستيو دوه وو مجموعه د عدمِ کلام په حکم کې شامل دي، لهذا که هغه يوازې د لومړي سره خبره وکړي يا د وروستنيو دوه وو سره خبره وکړي: نو حانث به شي، يا به دده عبارت داسې شي (لا أكلم هذا أوْ هذين) په دې صورت کې که هغه يوازې د لومړي سره خبره يا د وروستنيو دوه وو سره خبره وکړي؛ نو حانث به شي، کنه نو نه به حانث کيږي، په خلاف د طلاق د مسئلې چې هلته هم په "أوْ" سره احد المذکورين ثابتيږي غير معين ثابتيږي، غيرمعين نکره وي، خو دا نکره د نفي لاندې نه ده، بلکې د اثبات لاندې ده، لهذا د عموم فايده نه ورکوي، دغه راز د هر-هر فرد لپاره به حکم ثابت نه وي، ګويا هغه داسې وويل (إحدا كما طالقٌ وهذه) اوس د دريم عطف په دويم باندې نه صحيح کيږي، بلکې په لومړنيو دوه باندې مطلقا دی.

حاصل د خبرې دادی چې په "أوْ" سره ثابت احد الامرين نکره غيرمعين دی او د تحت النفي کېدو له وجې د عموم فايده ورکوي، په خلاف د طلاق د مسئلې چې په هغې کې "أوْ" سره ثابت نکره غيرمعين ده؛ خو د تحت الاثبات له وجې د عموم فايده نه ورکوي، لهذا قسم په طلاق باندې قياس کول صحيح نه دي، بلکې دا قياس مع الفارق دی

ولوْ قَالَ بِعْ هذا الخ: دلته مصنف رحمه الله د "أوْ" په کلام انشاء کې د اثبات فایده کولو مثال بیانوي يو سړي بل ته وویل (بع هذا العبدَ أو هذا) (دا غلام خرڅ کړه یا دا غلام) اوس به وکیل ته د یو غلام خرڅولو اختیار وي، کوم یو چې خرڅوي هغه ته اجازه شته. ځکه چې کله "أوْ" په کلام انشاء مثبت کې واقع شوی وي؛ نو احد المذکورین ته به د تخییر د صفت سره شامل وي، یعنې په معطوفینو کې د یو غوره کولو اختیار مخاطب ته دی، (ځکه چې په غیر معین ځای کې د فعل د واقع کېدو تعمیل تصور ممکن نه دی) لهذا وکیل به اختیار مند وي کوم یو غلام چې یې خرڅ کړو هغه به د بیعې لپاره متعین وي.

فَصْلٌ

وَلَو أَدْخل أَوْ فِي الْمَهْر بِأَن تزَوجهَا على هَذَا

که څوک کلمه د "أوْ" په مهر کې ذکر کړي، یعنې د کومې ښځې سره به دې یا په دې روپو باندې نکاح

أَو على هَذَا يُحَكَّمُ مَهرالمثل عِنْد أَبِي حنيفَة لِأَن اللَّفظ

وتړي؛ نو د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد به ده باندې به مهر مثل واجب وي. ځکه چې لفظ د "أوْ" به

يَتَنَاوَل أَحدَهمَا والموجَب الْأَصْلِيُّ مهرُ الْمثل فيترجح

دې دواړو کې یو ته شامل دی، په نکاح کې اصلي مهر (مهر مثل) دی، نو هغه مقدار به راجح وي چې

مَا يشابهه وعَلى هَذَا قُلْنَا

مهر مثل ته قریب وي او په همدې بناء چې "أوْ" احد المذکورین ته شامل وي موږ احناف علماء وایو.

التَّشَهُّد لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصلوة لِأَن قَوْله عَلَيْهِ السَّلَام (إِذا قلتَ هَذَا أَو فَعَلتَ هَذَا

چې تشهد په لمونځ کې رکن نه دی، ځکه چې نبي علیه السلام فرمایلي: (کله چې ته دا وکړې او یا دا

فقد تَمَّتْ صَلوتُكَ) عَلقَ الإِتمَامَ بِأَحدهمَا

وواېې نو ستا لمونځ پوره شو، د لمونځ پوره کېدل یې په یو ددې دواړو پورې معلق کړي دي، پس په

فَلَا يَشْتَرط كل وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقد شُرِطَت الْقعدَة بِالِاتِّفَاقِ فَلَا يُشْتَرَطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ.

تشهد او قعده کې دواړه شرط نه دي، حال دا چې قعده بالاتفاق شرط ده او د تشهد لوستل شرط نه دي.

وَلو أَدْخل أَوْ الخ: په دې اصل باندې چې "أوْ" احد المذکورین د شمول لپاره راځي، په دې باندې مصنف رحمه الله یوه مسئله متفرع کوي، حاصل یې دا دی چې یو سړي ښځې ته وویل

(تزوجتک علی هذا أي علی الف أو علی هذا أي علی ألفين) او دغې ښځې قبول وکړو، نو صاحبين فرمايي چې خاوند ته به اختيار وي چې زر روپۍ ورکوي او که دوه زره روپۍ ورکوي، امام اعظم أبوحنيفه رحمه الله بيا وايي چې مهر مثل به حکم مقرر شي، هغه داسې چې کوم مقدار مهر مثل ته قريب وي هغه به په خاوند باندې واجب وي، د امام صاحب دليل دا دی چې د نکاح په باب کې اصل مهر مثل دی، لکه په بيع کې چې اصل قيمت دی، خو د عارضي تسميې له وجې مهر مثل مهر مسمی وګرځي، خو دا رجوع به هغه وخت صحيح وي چې مهر مسمی من کل الوجوه معلوم وي، په دې کې هيڅ ډول جهالت نه وي او دلته ستاسو په مثال کې مهر مسمی احد المذکورين غير معين او مجهول دی، ځکه چې "أو" احد المذکورين ته شامليږي او احد المذکورين غيرمعين مجهول وي، ددې وجې د عارضي تسميې هيڅ اعتبار نشته، ددې وجې مهر مثل ته به بې بيا رجوع کيږي او مهر مثل به حکم ګرځي او په احد المذکورين کې چې کوم مهر مثل ته قريب وي هغه به مهر ګڼل کيږي.

وعلی هذا قلنا التشهد الخ: اووم مثال: په دې اصل باندې چې "أو" احد المذکورين د شمول لپاره راځي، موږ احناف وايو چې د تشهد په اندازه کېناستل فرض دي، خو خپله د تشهد لوستل فرض نه دي، بلکې واجب دي، لهذا که په هيره پاتې شي لمونځ ورسره کيږي او امام شافعي رحمه الله وايي چې د تشهد په اندازه کېناستل او خپله تشهد لوستل دواړه فرض دي.

د احنافو دليل: دا دی چې نبي عليه السلام عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه ته د لمونځ طريقه ښوده، بيا يې ورته وويل چې "إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك" (کله چې ته دا ووايې او يا دا وکړې نو ستا لمونځ پوره شو) يعني کله چې ته دا تشهد ووايې يا ددې په اندازه کېښينې نو ستا لمونځ پوره شو، يعني نبي کريم صلى الله عليه وسلم د لمونځ اتمام په احد المذکورين (د تشهد په لوستلو يا ددې په مقدار قعده کولو باندې) معلق کړی دی، ددې څخه معلومه شوه چې په دې دواړو کې د يو شي ادا کول فرض دی، نو کله چې د عالمانو په اتفاق سره د تشهد په اندازه کېناستل فرض دي؛ نو خپله د تشهد لوستل بيا فرض نه دي، ځکه که د تشهد لوستل هم فرض شي نو دواړه به جمع شي او د "أو" احدالمذکورين ته د شمول معنی بيا نه موندل کيږي، ددې وجې د تشهد په مقدار کېناستل فرض دي، خو د تشهد لوستل فرض نه دي.

ثم هذه الكلمة في مقام النفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال
بيا د "أو" کلمه د نفي په مقام کې د دوه شيانو څخه د يو شي نفي کوي، تردې چې که څوک ووايي
لا أكلم هذا أو هذا يحنث إذا كلم أحدهما
(زه به دده سره خبرې نه کوم او يا دده سره)، نو که هغه په هغوی دواړو کې د يو سره خبرې وکړې دی به

وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صفة التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمِ
حانث شي، او کلمه د "أوْ" د اثبات په مقام کې د تخيير د صفت سره يو ته شامليږي، لکه يو سړی چې
خُذْ هٰذَا أَوْ ذَٰلِكَ وَمِن ضَرُورَةِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ الْإِبَاحَةِ قَالَ اللهُ تَعَالَى {فَكَفَّارَتُهُ
ووايي (دا واخله يا هغه) او د تخيير اباحت عموم لازميږي. الله تعالى فرمايي د قسم ماتولو کفاره
إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ
دا ده چې لسو/۱۰ مسکينانو ته درميانه ډوډۍ ورکول دي، هغه چې تاسو يې خپلو کوروالو ته
أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}
ورکوئ يا هغوی ته جوړې ورکول دي، يا د يو غلام ازادول دي

ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې که د "أوْ" کلمه د نفي په مقام کې وي، نو په دې صورت کې د "أوْ" کلمه په مذکورينو کې د هر يو لپاره نفي ثابتوي، يعنې په دې خبره باندې دلالت کوي چې په معطوفينو کې د هر يو لپاره منفي حکم ثابتوي، د بېلگې په ډول يو چا وويل: "لا أكلم هذا أوْ هذا" نو دلته "أوْ" په مقام د نفي کې (تحت النفي) واقع دی. لهذا منفي حکم چې عدم کلام دی دواړو ته به ثابت وي. پس که په دواړو کې د هر يو سره خبرې وکړې نو حانث به شي، وجه يې هغه ده کومه چې وړاندې ذکر شوه چې ثابت په "أوْ" سره احد المذکورين وي چې غير معين نکره وي او نکره تحت النفي د عموم فايده ورکوي. ددې وجې په معطوفينو کې د هر يو لپاره منفي حکم ثابتيږي.

حاصل دا چې په مقام د نفي کې "أوْ" د عموم افرادو فايده کوي او د هرهر فرد نفي کوي

وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې که د "أوْ" کلمه د اثبات په مقام کې وي، نو په دې صورت کې "أوْ" احد المذکورين ته د شمول لپاره د تخيير د صفت سره راځي، يعنې په معطوفينو کې د يو د تعيين اختيار مخاطب ته وي، يعنې په مقام د اثبات کې "أوْ" صرف يو فرد ته شامليږي، د هغه يو فرد د تعيين کولو اختيار مخاطب ته دی، په شرط ددې چې مثبت کلام انشاء وي، لکه (بع هذا العبد أوْ هذا) په دې کې مخاطب ته دا اختيار دی چې په دې دواړو مبيعو کې کوم يو خرڅوي د هغه خوښه ده، دغه راز په (خُذْ هٰذا أَوْ هٰذا) کې هم مخاطب ته اختيار دی چې په مذکورينو کې کوم يو اخلي دده خوښه ده، په دې صورت کې د تخيير نه مراد د هغه د امر (تعميل) پوره کول پکار دی، په غير معين مقام کې د فعل د وقوع په ذريعه د امر تصور له سره ممکن نه دی، لهذا مخاطب ته به د تعيين اختيار وي، ددې لپاره چې د امر

تعمیل د هغه لپاره ممکن شي، خو که "أوْ" په مثبت کلام کې واقع شوی وي او مثبت کلام انشاء نه وي؛ نو په دې صورت کې به "أوْ" احد المذکورین ته د شمول لپاره راخي، لیکن مفید د تخییر لپاره به نه وي، لکه (زوجتک علی هذا أو علی هذا)، په دې کې به مهر په هذا او هذا کې یو وي، خو ددې د تعیین اختیار به خاوند ته نه وي، بلکې مهر مثل به د حکم په ډول مقرر کیږي.

وَمن ضَرُورَةِ التَّخْیِیر الخ: مخکې مو ویلي دي چې که "أوْ" په کلام مثبت انشاء کې راغلی وي؛ نو د احد المذکورین د شمول لپاره د صفت د تخییر سره راخي، نو مصنف ﷫ فرمایي چې د تخییر سره عموم اباحت لازم دی، یعنې مخاطب ته په دواړو کارونو کولو کې اختیار دی، لکه استاذ چې شاګرد ته ووایي (جَالِسِ الفقهاءَ او المحدثِینَ) یعنې د فقهاوو سره یا د محدثینو سره کښېنه! شاګرد ته به اختیار وي د هر یو سره چې کښېني د هغه خوښه ده، دغه راز دا اختیار هم لري چې د دواړو سره کښېني.

قَالَ اللهُ تَعَالٰى الخ: موږ ویلي وو چې که "أوْ" په کلام مثبت انشاء کې راغلی وي؛ نو هغه به مفید د تخییر وي او تخییر ته عموم اباحت لازم وي، ددې تاکید د قرآن ددې آیت څخه کیږي (۱) {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} په دې آیت کې کلمه د "أوْ" کلمه په کلام مثبت انشاء کې واقع شوې ده، دلته الله تعالی د قسم په کفاره کې درې شیان ذکر کړي دي. (۱) لسو مسکینانو ته ډوډئ ورکول. (۲) جوړې (کالي) ورکول او (۳) د یو غلام څټ ازادول. په دې باندې ټول فقهاء متفق دي که حانث په دې درې واړو کې یو باندې عمل وکړي؛ نو کفاره به ادا شي. البته که په درې واړو باندې عمل وکړي؛ نو په یو باندې به کفاره ادا شي او دوه نور به نفلي ګڼل کیږي، دلته کلمه د "أوْ" د صفت د تخییر لپاره ده چې په کفاره کې به کوم یو غواړي عمل دې وکړي، بیا په تخییر کې عموم اباحت هم دې لره لازم دی، چې په درې واړو باندې عمل وکړي، که په درې واړو باندې عمل وکړي؛ نو هم کفاره ادا کیږي، خو یوه نوعه به کفاره شي او پاتې دوه نوعې به نفلي صدقه شمار شي.

(۱): دا کلام لفظاً خبر دی؛ خو معنا انشاء ده، ځکه چې دا کلام په معنی د امر (انشاء) سره دی.

بحث كون او بمعنى حتى

وَقد يكون (أو) بِمَعْنى (حَتَّى) قَالَ الله تَعَالَى { لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ
(كله كله كلمه د "أوْ" د "حتّى" په معنى راځي، الله تعالى فرمايي: تا ته په دې معامله کې هيڅ اختيار نشته
أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ } قيل مَعْنَاهُ حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِم
تر دې چې الله تعالى د دوى توبه قبوله کړي، ويل شوي دي چې ددې آيت معنى (حتّى يتوبَ) دى.
قَالَ أَصْحَابنَا لَو قَالَ لَا أدخل هَذِه الدَّار أَو أدخل هَذِه الدَّار
(زموږ علماوو ويلي دي چې کله څوک ووايي: زه به دې کور ته نه داخليږم يا به دې کور ته داخليږم،
يكون (أو) بِمَعْنى حَتَّى لَو دخل الأولى أوّلاً
دلته به کلمه د "أوْ" په معنى د "حتّى" سره وي، تردې چې که قسم کوونکى اول لومړي کور ته داخل شي؛
حنث وَلَو دخل الثَّانِيَة أولا
نو قسم کوونکى به حانث شي او که اول دويم کور ته داخل شي؛ نو قسم کوونکى به حانث نه وي،
بَرَّ فِي يَمِينه وبمثله لَو قَالَ لَا أفارِقُكَ (أو)
بلکې د قسم پوره کوونکى به ګڼل کيږي. دغه راز که څوک ووايي: (زه ستا څخه نه جدا کيږم ترڅو
تَقْضِيَ دَيْنِيْ يكون بِمَعْنى (حَتَّى) تَقضيَ دَيني.
زما قرضه پوره نه کړې، نو دلته به "أوْ" په معنى د "حتّى" سره وي.

وَقد يكون الخ: تردې ځايه پورې د "أوْ" حقيقي معنى بيان شوه، اوس د "أوْ" مجازي معنى بيانوي. كله - كله "أوْ" په معنى د "حتّى" سره راځي، يعني د غايت لپاره راځي، دا ياد ساتل پكار دي چې د مجازي معنى په مراد كولو كې دوه شرطونه دي: (۱) لفظ د مجازي معنى احتمال لري، (۲) كومه قرينه په دې خبره باندې دلالت وكړي چې دلته د لفظ حقيقي معنى متعذره ده.

قَالَ الله تَعَالَى الخ: { لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ } دلته كلمه د "أوْ" په حقيقي معنى كې نه ده استعمال شوې، بلكې په مجازي معنى كې چې غايت دى استعمال شوې ده، ځكه چې د حقيقي معنى (عطف معنى) متعذره ده، داسې چې كه "أوْ" د عطف لپاره شي نو په (يتوب) معطوف عليه كې دوه احتماله دي: (۱) د (يتوب) معطوف عليه شيئ دى او دا غلط دى، ځكه

چې يتوب فعل دی او شيئ اسم دی او د فعل عطف په اسم باندې باطل دی. (۲) د (يتوب) معطوف عليه (ليس) دی، دا احتمال هم غلط دی، ځکه چې (يتوب) فعل مضارع ده او (ليس) فعل ماضي ده، د فعل مضارع عطف په فعل ماضي باندې نه صحيح کيږي، نو معلومه شوه چې دلته د "أوْ" حقيقي معنی متعذره ده، خو کلام د مجازي معنی (غايت) احتمال لري، داسې چې توبه د بد دعاء د عدم اختيار د غايت لپاره صلاحيت لري، يعني نبي ﷺ ته تر هغه وخته پورې د بددعاء اختيار نشته، تر څو الله تعالی دده توبه قبوله کړي. ګويا د بددعاء د عدم اختيار انتهاء توبه ده او دا د غايت معنی ده.

يادونه: مصنف رحمه الله "قيل" په دې وجه وويل چې بو مذهب دا هم شته چې دلته "أوْ" په معنی د (الی أن يا إلا أن) سره دی.

قَالَ أَصْحَابُنَا الخ: مصنف رحمه الله په "أوْ" چې په معنی د "حتّی" سره وي، په دې باندې يوه مسئله متفرع کوي، که چا قسم وکړ چې "لاأدخل هذه الدار أوْ أدخل هذه الدار" نو دلته "أوْ" په معنی د "حتّی" سره دی، ځکه چې دلته د "أوْ" حقيقي معنی (عطف) مراد اخيستل متعذر دي، داسې چې (ادخل) مثبت دی او ددې معطوف عليه (لا ادخل) منفي دی، د مثبت عطف په منفي باندې نه کيږي او دا کلام د مجازي معنی احتمال هم لري، داسې چې دويم کور ته داخليدل لومړي کور ته د داخليدو د غايې جوړيدو صلاحيت لري، لهذا "أوْ" به په معنی د "حتّی" سره وي، معنی به يې داسې شي: زه به دې کور ته نه داخليږم تر هغه پورې چې دويم کور ته داخل شم، يعني اول به دويم کور ته داخليږم بيا به لومړي کور ته داخليږم، اوس که اول لومړني کور ته داخل شو، بيا دويم کور ته؛ نو قسم کوونکی به حانث وي، خو که اول دويم کور ته داخل شو بيا به په قسم کې پوره کوونکی ګڼل کيږي.

وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ الخ: که چا وويل (لاأفارقک أوْ تقضي دَيني) دلته هم کلمه د "أوْ" په معنی د "حتّی" سره دی، ځکه چې حقيقي معنی د عطف متعذره ده، داسې چې د (تقضي) مثبت عطف په منفي (لاأفارقک) باندې راځي او دا ناجائز دی، دغه راز کلام د مجازي معنی احتمال هم لري، داسې چې قضاء دين، د عدم مفارقت لپاره د غايې جوړيدو صلاحيت لري، لهذا "أوْ" به په معنی د "حتّی" سره وي او د کلام معنی (زه به تا نه پرېږدم تر دې چې ته زما قرضه ادا نه کړې)، که دا خبره د قسم په ډول شوې وي او د قرض ادا کولو نه وروسته سړی پرېښودل شي؛ نو قسم کوونکی به حانث نه وي، ځکه چې د عدم مفارقت انتهاء د قرض تر ادا کولو پورې

ده، تردې كه د قرض ادا كولو نه وړاندې سړی پرېښودل شي؛ نو قسم كوونكى به حانث وي. ځكه چې د عدم مفارقت انتهاء د قرض تر ادا كولو پورې نه شوه.

بحث إفادة حتّٰى معنى الغاية

فَصْلٌ حَتّٰى لِلْغَايَةِ كَإِلٰى فَإِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلاً لِلْاِمْتِدَادِ
"حتّٰى" د "إلى" په څېر د غايت لپاره راځي، پس كله چې د "حتّٰى" نه وړاندې فعل قابل د امتداد وي
وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا
اوددې مابعد دغايت صلاحيت ولري. نود "حتّٰى" كلمه به په خپله معنى حقيقي غايت لپاره استعمالېږي
مِثَالُه مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ إِنْ
مثال يې هغه دى چې امام محمد رحمه الله ليكلي دي كه څوك ووايي: زما غلام به ازاد وي، كه نه
لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى يَشْفَعَ فُلَانٌ أَوْ حَتّٰى تَصِيْحَ أَوْ حَتّٰى
مې دومره ونه وهلې چې فلانى تن د سفارش لپاره راشي، يا تردې پورې چې ته چيغه كړې، يا تردې
تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتّٰى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتِ
پورې چې ته زما په وړاندې فرياد او افسوس وكړې، يا تردې پورې چې شپه داخله شي. نو كلمه
الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيْقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ
د "حتّٰى" به په خپله معنى حقيقي باندې دلالت كوي. ځكه چې د وهلو په تكرار سره به فعل كې
الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَأَمْثَالُهَا تَصْلُحُ
امتداد راځي، د فلاني سړي سفارش او داسې نور افعال لكه چيغه وهل او فرياد كول د وهلو
غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ
د غايې جوړېدو صلاحيت لري. پس كه قسم كوونكى د غايې نه وړاندې د وهلو څخه منع شي،
حَنِثَ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيْمَه حَتّٰى
نو هغه به حانث وي، كه څوك داسې قسم وكړي چې دى به د خپل مديون څخه نه جدا كېږي ترهغه پورې
يَقْضِيَه دَيْنَه فَفَارَقَه قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ
چې قرضه يې ورته ادا نه كړي، پس كه قسم كوونكى د قرض ادا كولو نه وړاندې وهل بس كړي؛

حَنَثَ فَإِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَل بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا
نو دی به حانث وي، نو كله چي به حقيقت باندي عمل د عرف يا بلې وجې نه گران شي. لكه څرك
لَوْ حَلَفَ أَن يَّضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوتَ أَو حَتَّى يَقْتُلَه
داسي قسم وكړي چي فلاني به تر هغه وخته پوري وهم ترڅو مړ شي يا دی ووژني، نو دا قسم به
حمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِاِعْتِبَارِ الْعُرْفِ.
د عرف له وجې به د ډېرو وهلو باندي حمل كولای شي

فَصْلٌ حَتَّى لِلْغَايَةِ الخ: اووم حرف عطف "حتّٰی" دی، د "إلٰی" په څېر دا هم د غايت لپاره كارول كېږي، يعني څنګه چي [1]"إلٰی" د غايې لپاره راځي دغه راز "حتّٰی" هم د غايې لپاره كارول كېږي، غايه هغه شی دی چي د يو شي انتهاء پرې وي او په كوم باندي شی ختمېږي او د يو شي انتهاء وي هغې ته مغيا وايي، د "حتّٰی" ماقبل ته مغيًا او مابعد ته يې غايه وايي

قَوْلُه فَإِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چي د "حتّٰی" غايت لپاره دوه شرطونه دي (۱) د "حتّٰی" نه وړاندي به داسي فعل وي چي د امتداد صلاحيت ولري، يعني د "حتّٰی" نه به وړاندي داسي فعل وي چي تر وروستني فعل پوري ورسېږي، (۲) د "حتّٰی" مابعد د ماقبل لپاره د غايت جوړېدو صلاحيت ولري، يعني د "حتّٰی" نه وروسته به داسي فعل وي چي د "حتّٰی" نه وړاندي فعل لپاره دا منتهی جوړه شي، يعني د "حتّٰی" نه وروسته داسي فعل چي د ماقبل شي په ده باندي د ختمېدو صلاحيت موجود وي، هر كله چي دا دواړه شرطونه وموندل شي نو د "حتّٰی" په خپله حقيقي معنی (غايت) باندي حمل كول صحيح دي او كه دواړه شرطونه ونه موندل شي، يا صرف يو شرط ونه موندل شي، نو په دې صورت كې به "حتّٰی" په خپله معنی حقيقي باندي حمل نه وي

مِثَالُه مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله: دلته مصنف رحمه الله د "حتّٰی" د غايت لپاره يو څو مثالونه ليكي كه چا قسم وكړ چي (۱) عَبْدِي حرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَشْفَعَ فُلَانٌ (۲) عَبْدِي حرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى

(۱): يادونه: د "حتّٰی" او "إلٰی" دواړو ترمنځ توپير دا دی چي "حتّٰی" په وروستي جزء باندي شامليږي، لكه: (أكلتُ السمكةَ حتّٰی رأسها) ويل صحيح دي، خو (حتّٰی نصفها او حتّٰی ثلثها) ويل صحيح نه دي، په خلاف د إلٰی چي په دې كې دا شرط نشته.

تصيح (٣) عَبدِي حرٌّ إِنْ لَمْ أَضرِبْكَ حَتَّى تَشتَكِيَ بَين يَدَيَّ (٤) عَبدِي حرٌّ إِنْ لَمْ أَضرِبْكَ حَتَّى يَدْخلَ اللَّيْلُ. زما غلام به ازاد وي، كه ته مي دومره ونه وهلې چې فلانى تن د سفارش لپاره راشي، يا زما غلام به ازاد وي، كه ته مي دومره ونه وهلې چې ته چيغه كړې، يا زما غلام به ازاد وي، كه ته مي دومره ونه وهلې چې ته زما په وړاندې فرياد او افسوس وكړې، يا زما غلام به ازاد وي، كه ته مي دومره ونه وهلې چې شپه داخله شي، په دې څلورو وارو مثالونو كې "حتّى" د غايت لپاره دى، ځكه چې دواړه شرطونه موندل شوي دي، ځكه چې په لومړي مثال "وهلو" كې امتداد ممكن دى او د "حتّى" نه وروسته افعالو (سفارش كول، چيغه كول، فرياد كول او د شپې داخلېدل) كې د ماقبل لپاره د غايت جوړېدو صلاحيت شته، ځكه چې د يو چا د سفارش كولو پورې، د چيغې كولو پورې، فرياد كولو پورې او د شپې تر داخلېدلو پورې خلك وهل بندوي، لهذا په څلورو وارو مثالونو كې به "حتّى" په خپله حقيقي معنى (غايت) باندې حمل وي، كه قسم كوونكي د سفارش كولو نه وړاندې، يا د چيغې كولو نه وړاندې، يا د فرياد كولو نه وړاندې او يا د شپې د داخلېدلو نه وړاندې وهل بند كړې؛ نو هغه به حانث وي او كه د سفارش كولو نه وروسته، يا د چيغې كولو نه وروسته، يا د فرياد كولو نه وروسته او يا د شپې د داخلېدلو نه وروسته وهل بند كړې؛ نو بيا به حانث نه وي بلكې په خپل قسم كې به پوره كوونكى ګڼل كېږي

<u>وَلَو حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيمَه الخ:</u> كه چا قسم وكړ چې زه به د خپل مديون نه تر هغه پورې نه جدا كېږم ترڅو زما روپۍ راكړي، دلته هم دواړه شرطونه موندل شوي، لومړى شرط دا چې د "حتّى" نه وړاندې فعل (عدم) مفارقت كې د امتداد صلاحيت شته او د "حتّى" نه وروسته فعل (قضاء الدين) د غايت جوړېدو صلاحيت لري، لهذا په دې مثال كې به "حتّى" د غايت لپاره وي، كه هغه د روپو وركولو نه وړاندې د خپل مديون نه جدا شو؛ نو قسم كوونكى به حانث شي او د كه د روپو وركولو وروسته د خپل مديون نه جدا شو؛ نو په خپل قسم كې به بري وي

<u>فَإِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ الخ:</u> مصنف رحمه الله د يو مقدر سوال ځواب كوي

سوال: تاسو وويل چې كه د "حتّى" نه وړاندې داسې فعل راغلى وي چې د امتداد صلاحيت ولري او مابعد كې داسې فعل وي چې د غايت جوړېدو صلاحيت ولري؛ نو هلته به كلمه د "حتّى" د غايې لپاره وي؛ خو زه به تاسو ته وښيم چې دغه دواړه شرطونه به پكښې وي بيا به هم كلمه د "حتّى" د غايې لپاره نه وي، لكه په دې قول د يو سړي كې چې يو سړي ووايي (والله أضربه حتى يموت أو أقتله) (په الله مې دې قسم وي هغه به زه دومره ووهم چې مړ شي او يا يې زه ووژنم)

اوس دلته د "حتیٰ" نه وړاندې فعل (د وهلو) د امتداد صلاحیت لري، ځکه چې په بار- بار وهلو سره دغه فعل خپله اوږوالی غوره کوي او د "حتیٰ" نه په وروسته فعل (چې مرګ) دی هغه د غایت صلاحیت لري، لهذا اوس که قسم کوونکی دومره وهل وکړي چې هغه کس مړ شي؛ نو دی به حانث نه وي او که د وژلو نه بې وړاندې پرېښودو، نو دې باره کې زموږ احنافو فقهاوو ویلي دي چې دې سره به دی نه حانثیږي او حال دا چې قسم کوونکي د مضروب وهل د هغه تر وژلو پورې خپله غایه ګرځولې ده او د وژلو نه وړاندې هم که ضارب د وهلو نه بېزاره شو بیا به هم په قسم کې حانث نه وي او د قسم کوونکي عدم حنث ددې ښکاره دلیل دی چې دلته کلمه د "حتیٰ" دغایه لپاره استعمالول صحیح نه دي؟

ځواب: مصنف رحمه الله وایي چې ځینې وخت د لفظ خپله حقیقي معنیٰ د یو مانع له وجې پرېښودل کیږي او دلته هغه مانع عرف دی، یعنې دلته اګرچې د حقیقي معنیٰ د مراد کېدو لپاره دواړه شرطونه شته خو ددې باوجود د عرف له وجې ددې حقیقي معنیٰ (غایت) پرېښودل شوې ده او عرف مانع عن الحقیقة ځکه دی چې دلته د موت نه مراد زیات وهل دي. لهذا که حالف د مضروب د وژلو نه وړاندې وهل بس کړي نو نه به حانثیږي؛ خو که صرف دوه یا درې سوګان او ځیږې وهل وکړي بیا به قسم کوونکی حانث وي، ځکه چې د هغه د وهلو انتها، زیات وهل دي او زیات وهل نه دي موجود شوي

وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلاً لِلِامْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحاً

او که لومړی کلام یعنې د "حتیٰ" ماقبل د امتداد صلاحیت ونه لري، دغه راز د "حتیٰ" مابعد د غایت

لِلْغَايَةِ وَصَلُحَ الْأَوَّلُ سَبَباً وَالْآخِرُ جَزَاءً

جوړېدو صلاحیت ونه لري، بلکې ماقبل د سبب جوړېدو او مابعد جزاء جوړېدو صلاحیت ولري،

يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ، مِثَالُه مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله

نو "حتیٰ" به په مجازا په سبب باندې حمل کولی شي. مثال یې هغه دی چې امام محمد رحمه الله ذکر

إِذَا قَالَ لِغَيْرِه: عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ

کړی دی. کله چې یو سړی بل چا ته ووایي: زما غلام ازاد دی که تا ته د ناشتې لپاره رانغلم، لیکن

فَأَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهِ لَا يَحْنَثُ لِأَنَّ

ویونکی ورته راغی خو دویم سړي ورته ناشته تیاره نه کړه، نو قسم کوونکی به حانث نه وي، ځکه

التَّعْدِيَةَ	لَا	تَصْلَحُ	غَايَةً	للإتْيَان	بَلْ	هِيَ	دَاعٍ	إلَى	زِيَادَةِ	
چې د سهار ناشتې ته راتلل د غايې جوړېدو صلاحيت نه لري. بلکې د سهار ناشته خو د زمانتو راتللو										
الإتْيَانِ	وَصَلُحَ	جَزَاءً	فَيحمَل							
لپاره يو سبب دى او د سهار ناشته خوړل د راتللو لپاره د جزاء جوړېدو صلاحيت لري. نو د سهار										
عَلَى	الْجَزَاء	فَيَكُونُ	بِمَعْنَى	لَامِ	كَيْ					
ناشته به په جزاء باندې محمول وي. ددې وجې "حتّٰى" به هم په معنى د "لام کي" سره شي. بس دا داسې										
فَصَارَ	كَمَا	لَوْ	قَالَ	إنْ	لَمْ	آتِكَ	إتْيَاناً	جَزَاؤُهُ	التَّغْدِيَةُ.	
شو گويا هغه ووايي که ستا خوا ته په داسې حال کې رانغلم چې د هغې نتيجه به د سهار ناشته کول وي: نو زما غلام به ازاد وي										

وَإنْ لَمْ يُمْكِن الْأَوَّلُ الخ: په ماقبل کې مو ووېل هر کله چې د "حتّٰى" ماقبل د امتداد او مابعد يې د غايت جوړېدو صلاحيت لرلو نو کلمه د "حتّٰى" به د غايت لپاره وي، خو که د "حتّٰى" ماقبل د امتداد صلاحيت ونه لري او مابعد يې د غايت جوړېدو صلاحيت ونه لري. بلکې ماقبل د سبب جوړېدو او مابعد يې د جزاء جوړېدو صلاحيت ولري. نو "حتّٰى" به مجازا سببيه وي، "حتّٰى" به په معنى د "لام کي" سره شي او په جزاء باندې به حمل شي. يعنې د "حتّٰى" ماقبل به سبب شي او مابعد به يې جزاء شي، د "حتّٰى" حقيقي معنى غايت او مجازي معنى يې سبب دى، د دوارو ترمنځ مناسبت دا دى چې لکه څرنگه مغيا په غايت باندې ختميږي، دغه راز سبب هم په جزاء باندې ختميږي.

وَمِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د ماقبل د سببيت او د مابعد د جزاء يو مثال راوړي

کله چې مولى بل چاته ووايي: زما غلام ازاد دى که تاته د ناشتې لپاره رانغلم. دلته "حتّٰى" سببيه دى، ځکه چې دلته د "حتّٰى" حقيقي معنى متعذره ده، ځکه چې د "حتّٰى" ماقبل فعل (اتيان) آني دى، په دې کې د امتداد صلاحيت نشته. د "حتّٰى" څخه وروسته فعل (تغدي) د ماقبل فعل لپاره غايه نه جوړيږي، (۱) ځکه چې (تغدي) د (زيات اتيان) لپاره سبب دى، ځکه

(۱): د شي غايه د هغه لپاره منافي او د هغه د وجود سره منافات لري او تغدي ......(بقيه په بل مخ).....

چې څوک به چا باندې د سهار ناشته وکړي. کېداى شي سبا سهار بيا ورته راشي. څکه چې دا څو د بيا بيا راتلو لپاره اصلي موجب دى.

خلاصه دا چې د "حتّی" په معنی د غايت کېدو دواړه شرطونه مفقود دي. ددې وجې اتيان د تغدي لپاره سبب دى او د تغدي د اتيان لپاره جزاء ده. نو "حتّی" به سببيه شي او معنى به يې داسې شي: که زه ستا خواته په داسې حال کې راغلم چې د هغې نتيجه به د سهار ناشته وي؛ پس که قسم کوونکى د سهار په وخت کې راشي. د کور به سره يو دوه ساعته کښېني؛ نو په قسم کې به بري وي، اګر چې د کور څښتن يرې چاى ونه څښي. خو که قسم کوونکى بېخي رانشي. يا بې وخته راشي يا راشي او بېرته ژر لاړ شي؛ نو قسم کوونکى به حانث وي.

وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِأَنْ لَا يَصْلَحَ الآخَرُ جَزَاءً لِلأَوَّلِ
او کله چې دا صورت هم متعذر شي، يعني د "حتّی" مابعد د صلاحيت جوړېدو صلاحيت ونه لري.
حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ مِثَالُه مَا قَالَ مُحَمَّد رحمه الله
نو "حتّی" به محض د عطف لپاره راځي. مثال يې هغه دى چې امام محمد رحمه الله ذکر کړى دى.
إِذَا قَالَ عَبْدِي حر إِن لم آتِك حَتّٰى
کله چې يو مولى ووايي: زما غلام به ازاد وي. که زه ستا خواته رانغلم. ددې لپاره چې زه ستا سره
أَتغدّٰى عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِيْ حَتّٰى تَغَدّٰى عِنْدِيْ الْيَوْمَ
د سهار ناشته وکړم، يا ووايي: که ته زما خواته رانغلې، ددې لپاره چې د سهار ناشته زما سره وکړې.
فَأَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَه فِي ذٰلِكَ الْيَوْم
نو هغه مولى د دويم سړي کور ته راشي؛ خو په دغه ورځ د سهار ناشته ورسره ونه کړي؛ نو قسم
حَنِثَ وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ إِلٰى ذَاتٍ وَاحِدٍ
کوونکى به حانث شي. او دا څکه چې کله د دوه فعلونو نسبت صرف يو ذات ته وشي. نو د يو ذات
لَا يَصلَحُ أَن يَكُونَ فعله جَزَاءً لفعله فَيُحْمَل
فعل ددې د (دوم) فعل لپاره د جزاء جوړېدو صلاحيت نه لري. ددې وجې به کلمه د "حتّی" په محض

...بقيه د تېر مخ)..... خو احسان دى او احسان د راتلو لپاره سبب جوړېږي، او د يو شي سبب د هغه وطرفته مفضي کېږي، د هغه لپاره منافي او د هغه د وجود سره منافات نه لري، غرض دا چې تغدي د فعل اتيان لپاره غايه نه جوړېږي.

عَلَى	الْعَطْفِ	الْمَحْضِ	فَيَكُونُ	الْمَجْمُوعُ	شَرطاً	لِلْبِرِّ
عطف باندې حمل کولی شي. پس د دواړو فعلونو موجودېدل د قسم پوره کېدو شرط دی						

وَإِذَا تَعَذَّرَ الخ: مخکې مو د "حتّٰى" لپاره دوه معناګانې بیان کړې. (١) که د "حتّٰى" ماقبل د امتداد او مابعد یې د غایت جوړېدو صلاحیت درلودلو؛ نو "حتّٰى" به د غایت لپاره وي. (٢) او که د "حتّٰى" ماقبل د امتداد او مابعد یې د ماقبل لپاره د غایت جوړېدو صلاحیت نه لرلو، بلکې د "حتّٰى" نه ماقبل د سبب او د "حتّٰى" نه مابعد د جزاء جوړېدو صلاحیت درلود، نو په دې صورت کې به کلمه د "حتّٰى" مجازاً د سبب لپاره شي او په معنی د "لام کَیْ" سره به وي.

ددې ځای څخه مصنّف رحمه الله د "حتّٰى" دریمه معنی ذکر کوي فرمایي چې که "حتّٰى" نه د غایت لپاره صحیح کېده او نه هم د جزاء لپاره صحیح کېده چې مابعد یې د سبب جوړېدو صلاحیت نه لرلو، نو دلته به کلمه د "حتّٰى" محض د عطف لپاره وي. یعني د "فا" او "ثُمَّ" په معنی به حمل وي چې د تعقیب لپاره کارول کېږي او د تعقیب معنی د غایت او جزاء سره مناسبه هم ده. ددې وجې د دواړو معنو د متعذر کېدو په صورت کې به "حتّٰى" په معنی د "فا" او "ثُمَّ" باندې حمل کولی شي.

مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله الخ: امام محمد رحمه الله د "حتّٰى" په معنی د عطف کې دوه مثالونه بیانوي.

(١) که چا قسم وکړو زما غلام به ازاد وي. که زه ستا خواته رانغلم، ددې لپاره چې زه په هغه سهار ستا سره ناشته ونکړم.

(٢) که چا قسم وکړو زما غلام دې ازاد وي. که ته زما خواته رانغلې، بیا په هغه ورځ زما سره د سهار ناشته ونکړې، په دې دواړو مثالونو کې کلمه د "حتّٰى" د محض عطف لپاره ده. ځکه چې د "حتّٰى" حقیقي معنی غایت مراد اخیستل متعذر دي. ځکه چې (تغدي) د (اتیان) لپاره غایت نه ده، بلکې د زیات اتیان لپاره یو سبب دی. (کمامرّ) او "حتّٰى" سببیه جوړول او په جزاء باندې حمل کول ددې وجې متعذر دي چې په دواړو مثالونو کې د فعلینو (اتیان، تغدي) نسبت یو ذات ته شوی دی. په لومړي مثال کې د دواړو فعلینو نسبت متکلم ته شوی دی. په دویم مثال کې د دواړو فعلینو نسبت مخاطب ته شوی دی، قاعده دا ده چې د یو ذات یو فعل د همدغه ذات د بل فعل لپاره جزاء نه شي جوړېدی. یعني داسې نه شي کېدی چې تغدي د متکلم د اتیان لپاره جزاء شي. یا د مخاطب تغدي د مخاطب د اتیان لپاره جزاء جوړه شي. نو کله چې "حتّٰى" د غایت او جزاء په معنی نه شي راتلی. نو "حتّٰى" به په عطف محض باندې

محمول وي او د قسم د پوره کېدو لپاره د دواړو فعلونو وجود ضروري دی. معنی به داسې شي: که ته زما خواته رانغلې او د سهار ناشته دې ونه خوړل. یا که زه ستا خواته رانغلم او د سهار ناشته ونه خورم، نو زما غلام به ازاد وي. پس به لومړي مثال کي که قسم کوونکی مخاطب ته لاړ نه شي، بیا هم حانث کیږي. یا به هغه ورځ لاړ شي خو د سهار ناشته ونه خوري، بیا هم به خپل قسم کي حانث کیږي. دغه راز به دویم مثال کي که مخاطب د قسم کوونکي خواته لاړ نه شي. یا لاړ شي، خو د سهار ناشته ورسره ونه کړي په دواړو صورتونو کي قسم کوونکی حانث کیږي

بحث وضع إلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ

فَصْلٌ إلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِي بعض الصُّور يُفِيد معنى امتداد الحكم

کلمه د "إلیٰ" د مسافت د انتهاء لپاره راځي. بیا به څینو ځایونو کي د امتداد حکم فایده ورکوي

وَفِي بعض الصُّور يُفِيد معنى الْإِسْقَاط فَإِن أَفَادَ الامتداد

او په څینو ځایونو کي د اسقاط حکم فایده ورکوي. کله کلمه د "إلیٰ" د امتداد حکم فایده ورکول

لَا تدخل الْغَايَةُ فِي الحكم وَإِن أَفَادَ الْإِسْقَاط تدخلُ

نو غایه به حکم کي نه داخلیږي او که "إلیٰ" د اسقاط حکم فایده ورکول نو بیا غایه به حکم کي داخلیږي

نَظِيرُ الأولِ اشْتريت هَذَا الْمَكَان إلَى هَذَا الْحَائِط لَا يدْخل الْحَائِط فِي البيع

د لومړي لپاره مثال دا ځای مي تر دې دېواله پوري اخیستی دی، نو دېوال به په ځای د اخیستلو کي

وَنَظِير الثَّانِي بَاعَ بِشَرْط الْخِيَار إلَى ثَلَاثَة أَيَّامٍ

نه داخلیږي. د دویم لپاره مثال دا دی: چا تر دري ورځو پوري په خیار سره یوه مبیعه خرڅه کړه

وبمثله لَو حلف لَا أكلم فلَانا إلَى شهر

او ددې په څېر بل مثال دادی چي چا قسم وکړو (زه به د فلاني سره تر یوې میاشتي پوري خبري نه کوم)

كَانَ الشَّهْر دَاخِلا فِي الحكم وَقد أَفَادَ فَائِدَةَ الْإِسْقَاط هَهُنَا

نو حکم به پوره میاشتي خبرو نه کولو ته شامل وي. او دلته "إلیٰ" د اسقاط حکم فایده ورکړه، او په

وعَلى هَذَا قُلْنَا الْمرْفق والكعْبُ داخلانِ تَحت

همدې بناء چي "إلیٰ" د اسقاط حکم فایده ورکوي، موږ وایو چي څنګلي او بجلکي به د الله تعالی

حكم الغسل في قوله تعالى {إلى المرافق} لأن كلمة {إلى} ههنا للإسقاط

ددې قول چې (إلى المرافق) لاندې به وېنځلو کې شامل وي، ځکه چې دلته کلمه د "إلى" د اسقاط

فإنه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد

لپاره ده، ځکه که کلمه د "إلى" نه وي، نو د وينځلو وظيفه به ټول لاس ته متعدي شوي وه. ددغه

وَلِهٰذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ من العورة لأن كلمة {إلى} في قوله عليه السلام

اسقاط حکم دمعنی له وجې مونږ احناف وايو زنګون د عورت برخه ده، ځکه چې د نبي عليه السلام

(عورة الرجل ما تحت السرة إلى الركبة) تفيد فائدة الإسقاط

حديث مبارک دی (د سړي عورت د نوم نه لاندې تر زنګون پورې دی) دلته "إلى" د اسقاط حکم فايده

فتدخل الركبة في الحكم

ورکوي، ددې وجې به دلته زنګون د عورت د حکم لاندې وي او پټول به يې واجب وي

فَصْلٌ إِلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ الخ: د حروف عاطفه وو ځنځه د فراغت وروسته اوس د حروف جاره وو بيان کوي فرمايي چې کلمه د "إلى" د مسافت د انتهاء [1] د بيان لپاره راځي. يعنې په دې خبره باندې دلالت کوي چې د "إلى" ماقبل د "إلى" تر مابعده پورې ختميږي، د بېلګې په ډول "سرتُ مِنَ البصرةِ إلى الكوفةِ" ددې مطلب دا دی چې د "إلى" ماقبل حکم (تلل) د "إلى" مابعد کوفې پورې ختميږي، د "إلى" ماقبل ته مغيا او مابعد ته يې غايه وايي

وَهُوَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ الخ: په دې کې د علماوو اختلاف دی چې غايه په مغيا کې داخله وي او که نه؟ (۱) يو مذهب دا دی چې غايه په مغيا کې مطلقا داخله ده. (۲) دويم مذهب دا دی چې غايه په مغيا کې مطلقا داخله نه ده. (۳) دريم مذهب دا دی که غايه د مغيا د جنس ځنځه وي نو غايه به په مغيا کې داخله وي او که د جنس ځنځه يې نه وي بيا به غايه په مغيا کې داخله نه

---

(۱): دلته غايت په معنی د مسافت سره دی نه په معنی د انتهاء سره، ځکه که په معنی د انتهاء سره وي، نو بيا به د اضافة الشيء الى نفسه خرابي لازمه شي، بيا د مسافت د معنی په صورت کې د غايت نه وړاندې مضاف "ماقبل" به محذوف وي، او تقدير د عبارت به داسې وي: (لإنتهاء ماقبل الغاية) يعنې د مسافت د ماقبل د انتهاء د بيان لپاره راځي. لکه: (سرتُ مِنَ البصرةِ إلى الكوفةِ) مطلب دا دی چې زما د بصرې ځنځه د روانېدو انتهاء په کوفه باندې ده.

وي، (۴) څلورم مذهب دا دی چې د غايه په مغيا کې د دخول او عدم دخول په باره کې يو بل دليل نه ارتيا ده، که کومه قرينه په دې باندې دلالت وکړي چې غايه په مغيا کې داخله ده؛ نو داخله به وي او که قرينه موجوده نه وي بيا به دلالت نه کوي

مصنف رحمه الله د مذاهبو په بيانولو کې سکوت اختيار کړی، يوازې دومره يې ويلي دي چې د "إلى" دوه قسمه دي: بعض وخت د امتداد [۲] حکم فايده ورکوي او بعض وخت د اسقاط حکم فايده ورکوي

په دې باره کې د احنافو اصول دا دي که "إلى" د امتداد حکم فايده ورکوي بيا غايه په مغيا کې نه داخليږي او که "إلى" د اسقاط حکم فايده ورکوي نو په دې صورت کې غايه په مغيا کې داخليږي او "إلى" د امتداد حکم فايده هغه وخت ورکوي چې د "إلى" ماقبل حکم د "إلى" مابعد غايت ته شامل نه وي، نو په دې صورت کې به "إلى" ذکر کيږي، ددې لپاره چې د ماقبل والا حکم مابعد يعنې غايت پورې اورد کيدلای شي، په دې صورت کې غايه په مغيا کې نه داخليږي، لکه (أتموا الصيام إلى الليل) په دې کې د "إلى" ماقبل حکم اتمام صوم يې د "إلى" مابعد (شپې پورې) اورد کړی دی، ځکه که صرف "أتموا الصيام" وي، نو صرف د يو ساعت لپاره روژه نيونکی به د امر منونکی ګڼل کيدو، خو د "إلى الليل" قيد روژه تر شپې پورې اورده کړه، دلته "إلى" د امتداد حکم لپاره دی، لهذا شپه به په روژه کې داخله نه وي او "إلى" د اسقاط حکم فايده هغه وخت ورکوي چې کله د "إلى" ماقبل حکم د "إلى" مابعد غايت او د غايت نه وروسته دواړو ته شامل وي، په دې وخت کې "إلى" ذکر کيږي، ددې لپاره چې د غايې اخوا د "إلى" د ماقبل حکم ځنې ساقط شي او په دې صورت کې به غايه په مغيا کې داخله شي، لکه (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) کې "إلى" د اسقاط حکم لپاره راغي، ځکه چې "يد" په عربي لغت کې تر بغله پورې تول لاس ته شامل دی، اوس که (إلى المرافق) نه وای نو د وينځلو حکم به غايه يعنې مرفق او ماوراء د مرفق يعنې تر بغل پورې تول لاس ته به شامل وای، خو "إلى" د غايت نه اخوا د وينځلو حکم ترې ساقط کړو او دلته خو "إلى" د اسقاط حکم لپاره دی، لهذا غايت يعنې څنګلې د وينځلو په حکم کې داخلې دي

---

(۲): د امتداد حکم مطلب دا دی چې "إلى" د ماقبل حکم مابعد يعنې غايت پورې اورد کړو، او د اسقاط حکم مطلب دا دی چې "إلى" ماوراء الغايت نه د ماقبل والا حکم ځنې ساقط کړو.

نَظِيرُ الأَوَّلِ الخ: ددې خاى څخه مصنف رحمه الله ددې خبرې مثال وړاندې کوي چې "إِلَىٰ" کله د امتداد لپاره راځي. د بېلګې په ډول څوک ووايي (اشتريتُ هذا المكان إلى هذا الحائط) ما دا ځاى تر دې دېوال پورې اخيستى دى. په دې مثال کې "إِلَىٰ" د امتداد حکم لپاره دى، ددې وجې که متکلم "إلى هذا الحائط" ويلي نه واى، بلکې يوازې دومره يې ويلي واى چې (اشتريتُ هذا المكان) نو بيا د شراء حکم دې مکان ته نه شامليدو، ځکه چې د ځاى اطلاق په کم او زيات دواړو باندې کيږي، اوس متکلم "إلى هذا الحائط" ووېل او د ځاى د شراء حکم يې تر دېوال پورې اوږد کړو، چونکې په دې صورت کې "إِلَىٰ" د امتداد حکم فايده کوي، لهذا دېوال به په شراء کې داخل نه وي.

وَنَظِير الثَّانِي الخ: ددې خاى څخه مصنف رحمه الله ددې خبرې مثال وړاندې کوي چې "إِلَىٰ" کله- کله د اسقاط حکم فايده ورکوي، که څوک ووايي (ما يو شى خرڅ کړى د درې ورځو په خيار سره) دلته "إِلَىٰ" د اسقاط حکم لپاره استعمال شوى دى. ځکه که هغه "إلى ثلثةِ أيامٍ" نه واى ويلي بلکې مطلقا داسې يې ويلي واى (بعتُ بشرطِ الخيار) نو دا شرط د ابدي خيار لپاره دى، د درې ورځو او درې ورځو نه اخوا ټولو ورځو ته شامليږي، نو هغه د "إلى ثلثةِ أيامٍ" په قيد سره ماوراء د درې ورځو څخه مخکيني حکم د خيار ساقط کړ. دا چې دلته "إِلَىٰ" د اسقاط حکم لپاره ده، نو غايه به په مغيا کې داخله وي او هغه ته به پوره درې ورځې خيار ثابت وي.

وبمثله لو حلف لا أكلم الخ: مصنف رحمه الله ددې خبرې دويم مثال وړاندې کوي چې "إِلَىٰ" کله د اسقاط حکم لپاره راځي، د بېلګې په ډول چا قسم وکړو. زه به د فلاني سره تر يوې مياشتې پورې خبرې نه کوم، دلته هم "إِلَىٰ" د اسقاط حکم لپاره ده، ځکه که هغه "شهرٍ" نه واى ويلي بلکې مطلقا قسم يې کړى واى، مثلا داسې يې ويلي واى (لا أكلمُ فلاناً) زه د فلاني سره خبرې نه کوم، نو د (عدمِ کلام) حکم به ابدي ؤ، يوې مياشتې او د مياشتې نه زيات ټولو ته به شامل ؤ، نو ده "إلى شهرٍ" ووېل د مياشتې نه زيات يې د ماقبل حکم عدمِ کلام څخه خارج کړو، دا چې "إِلَىٰ" د اسقاط حکم لپاره راځي، لهذا غايه به په مغيا کې داخله وي او پوره مياشت به د هغه سره خبرې نه کوي، که خبرې يې ورسره وکړې بيا به حانث وي.

وعلى هٰذا قلنا الخ: په دې اصل باندې چې "إِلَىٰ" د اسقاط حکم فايده ورکوي نو غايه به په مغيا کې داخله وي، نو موږ وايو چې چې د اوداسه پر مهال څنګل به لاسونو کې او بجلکې د پښو سره د وينځلو په حکم کې داخلې دي، ځکه چې الله تعالى فرمايي: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، په دې کې "إلیٰ" د اسقاط حکم لپاره راغلې ده، ځکه که إِلَى الْمَرَافِقِ او إِلَى الْكَعْبَيْنِ نه واى ويل شوي نو لاسونه به تر بغلونو پورې او پښې به تر ورونونو پورې وينځل کېده. نو "إلیٰ" يې د همدې وجې ذکر کړه چې ماوراء د غايې ځخه د وينځلو د حکم نه خارجه شي. خو دا چې "إلیٰ" د اسقاط حکم لپاره ده نو ځکه غايه په مغيا کې داخله شوه، نو نتيجه دا شوه چې مرافق او کعبين د وينځلو په حکم کې شامل شوه.

وَلِهَذَا قُلْنَا الخ په دې اصل باندې چې کله "إلیٰ" د اسقاط حکم فايده ورکوي نو غايه په مغيا کې داخله ده، نو مونږ احناف وايو چې زنګون په عورت کې شامل دی، ځکه چې رسول الله ﷺ فرمايي: (عورة الرجل تحت السرة إلى الركبتين) کلمه د "إلیٰ" د اسقاط حکم فايده ورکوي. ځکه که کلمه د "إلیٰ" نه واى نو زنګون او د زنګون نه لاندې ټوله پښه به د عورت په حکم کې شامله واى، ځکه چې ماتحت السرة حکم لاندې ټولې پښې ته شامليږي، د إلى الركبة قيد په ذکر کولو سره د زنګون لاندې برخه د زنګون د پورته حکم (عورت) ځخه خارجه شوه، خو دا چې دلته "إلیٰ" د اسقاط حکم لپاره ده؛ نو ځکه زنګون په عورت کې شامل دی.

وَقَدْ تفِيد كَلِمَة {إِلَى} تَأخِير الحكم إِلَى الْغَايَة وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَاقَالَ لِامْرَأَته
کله کله "إلیٰ" حکم تر غايې پورې ځنډوي. ددې وجې مونږ ويلي کله چې څوک خپلې ښځې ته ووايي
أَنْت طَالِق إِلَى شهر وَلَا نِيَّة لَهُ لَا يَقع الطَّلَاق فِي الْحَال عندنَا
ته تر يوې مياشتې پورې طلاقه يې' او ده هيڅ نيت نه وي. نو زمونږ په نزد به همدا اوس طلاق نه
خلافًا لزفَرَ لِأَن ذكر الشَّهْر
واقع کيږي؛ خو خلاف ثابت دی امام زفر رحمه الله لره، ځکه چې مياشته به شريعت کې د حکم
لايصلح لمد الحكم والإسقاط شرعاً وَالطَّلَاق يحْتَمل التَّأْخِير
اوږدولو او اسقاط حکم صلاحيت نه لري او طلاق د تعليق سره د تاخير احتمال لري. ددې وجې کلمه
بِالتَّعْلِيقِ فَيحمل عَلَيْهِ.
د "إلیٰ" به د تاخير په معنی باندې حمل کولی شي

وَقد تفِيد كَلِمَة {إِلَى} الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې کله - کله کلمه د "إلیٰ" حکم تر غايې پورې رسوي، يعنې د کلام الفاظ خو همدا اوس د حکم موندلو تقاضا کوي. خو کلمه د "إلیٰ" حکم

تر غايې پورې مؤخر کوي. لهذا کله چې دا غايه وموندل شي؛ نو حکم هم موندل کيږي. کله نو نه موندل کيږي. يعنې د مقتضى د موجودېدلو سره - سره مقتضى همدا اوس همدا اوس نه ثابتيږي. بلکې د غايت موجودېدو وروسته ثابتيږي. خو که د "إلىٰ" غايه موجوده نه وي. نو حکم به همدا اوس موجود واى. او د "إلىٰ" حکم ځنډول به هغه وخت واى چې "إلىٰ" په زمانه باندې داخل شوى ؤ. لکه (أنتِ طالق إلى شهرٍ) په دې کې خو د (أنتِ طالقٌ) الفاظ همدا اوس د طلاق واقع کېدو تقاضا کوي. د همدې وجې که د "إلى شهرٍ" قيد موجود نه واى. نو طلاق به واقع شوى ؤ. خو د "إلى شهرٍ" غايت حکم د طلاقو تر يوې مياشتې پورې وروسته کړو.

وَلِهَذَا قُلْنَا الخ: په دې اصل باندې چې کلمه د "إلىٰ" حکم تر غايې پورې مؤخر (وروسته) کوي. موږ وايو که خاوند خپلې ښځې ته ووايي (أنتِ طالقٌ إلى شهرٍ) او د خاوند هيڅ نه وي. نو طلاق به اوس نه واقع کيږي. بلکې طلاق به د غايې (مياشتې) په پاى کې واقع شي. خو که د طلاق همدا اوس واقع کېدل يې نيت وي. بيا د درې وارو امامانو په نزد طلاق واقع دى. ځکه چې ده د کلام د حقيقت نيت کړى دى. لهذا د (إلى شهر) قيد به لغو وي.

امام زفر رحمه الله فرمايي: په دواړو حالتونو (که في الحال يې د طلاقو نيت کړى وي او که نيت يې نه وي کړى) کې طلاق همدا اوس واقع کيږي. دده دليل دا دى چې: د يو شي ځنډول د هغه شي د اصل د ثبوت فايده ورکوي. لهذا د طلاقو مؤخر کول د طلاقو ثبوت فايده کوي او د طلاقو په ثبوت سره طلاق واقع کيږي. ددې وجې به طلاق همدا اوس واقع شي او د "إلى شهرٍ" غايه به لغو شي.

لِأَنَّ ذِكرَ الشَّهرِ الخ: په دې عبارت سره مصنف رحمه الله د ائمه ثلاثه وو دليل بيانوي. حاصل يې دا دى: په دې مثال کې چې کلمه د "إلىٰ" د مياشتې د غايې لپاره نه د امتداد حکم فايده ورکوي او نه د اسقاط حکم فايده ورکوي. د امتداد فايده ځکه نه ورکوي چې د "إلىٰ" څخه وړاندې فعل (طلاق) کې شرعا د امتداد صلاحيت نشته. ځکه چې طلاق فعل غير ممتد او آني فعل دى او کوم وخت چې طلاق ورکول کيږي؛ نو سمدستي بيا واقع کيږي. د اسقاط حکم فايده ځکه نه ورکوي چې د "إلىٰ" څخه وروستى فعل (مياشت) د طلاق لپاره د غايه جوړېدو صلاحيت نه لري چې تر يوې مياشتې پورې دې طلاق وي بيا دې دا حکم ختم شي. دغه راز کلمه د "إلىٰ" ماوراء د غايت د ساقطولو فايده هغه وخت ورکول چې د "إلىٰ" ماقبل فعل (طلاق) کې د امتداد صلاحيت موجود واى. او دلته په طلاق کې د امتداد صلاحيت له سره وجود نه لري. نو ځکه کلمه د "إلىٰ" د اسقاط حکم فايده هم نه ورکوي. حال دا چې د غايې همدا دوه

تسمونه دي. "إلى شهر" په غايت باندې حمل کول او "شهر" څپله غايه ګرځول متعذر دي، خو طلاق تر يو وخته پورې د معلق کولو احتمال نشته. ځکه چې دا د اسقاطات د قبيلې ځخه دي او اسقاطات په اتفاق د عالمانو سره معلق کول جائز دي. لکه يو سړى خپلې ښځې ته وايي: ته يو کال وروسته طلاقه يې؛ نو هغه به يو کال وروسته طلاقه وي. ددې وجې مونږ "إلى" د تاخير په معنى باندې حمل کړو، ددې لپاره چې د "إلى شهر" غايه لغو شي او د طلاقو حکم تر يوې مياشتې پورې مؤخر شي

د امام زفر رحمه الله دليل: د يو شي تاخير د هغه شي د اصل د ثبوت فايده ورکوي. اوس د طلاقو د حکم تاخير د طلاقو د ثبوت فايده ورکوي، نو کله چې اصل طلاق ثابت شو نو طلاق همدا اوس واقع شو. امام زفر رحمه الله يې په قرض باندې قياس کړي. لکه يو سړى ووايي. چې (له عليّ ألف إلى شهر) په دې مثال کې کلمه د "إلى" د تاخير فايده ورکوي، يعنې تر يوې مياشتې پې قرض مؤخر دى، دا تاخير د اصل قرض د ثبوت فايده ورکوي، نو اصلي قرض ثابت شو، خو دومره ده چې يوه مياشت وروسته به ادا کيږي. دغه راز په (أنت طالق إلى شهر) کې هم "إلى شهر" د غايې د تاخير فايده ورکوي او دا تاخير د اصل طلاق د ثبوت فايده ورکوي، نو طلاق ثابت شو او کله چې طلاق ثابت شو؛ نو دا طلاق به همدا اوس واقع شي

د امام زفر رحمه الله د دليل **جواب**: دا دې چې دده قياس صحيح نه دى، ځکه چې په قرض او طلاقو کې توپير دى، ځکه چې قرض د وخت سره په معلق کولو کې د تاخير احتمال نه لري، يعنې څوک داسې نه شي ويلاى چې دده قرضه په باندې يوه مياشت وروسته ده، ځکه چې قرض همدا اوس ثابت شو، خو په غوښتنه کې يې د ځنډ احتمال شته. لهذا په قرض کې د "إلى شهر" قيد به تر يوې مياشتې پورې تاخير باندې حمل کړو، خو که طلاق د وخت سره معلق شي؛ نو دا د تاخير احتمال لري. ددې وجې په همدا اوس نه واقع کيږي، بلکې يوه مياشت وروسته به واقع شي، لهذا ستا دا قياس صحيح نه دى

بحث كون على للالزام

فَصْلٌ وَكَلِمَةُ عَلَى لِلْإِلْزَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّي وَلِهَذَا لَوْ قَالَ
كلمه د "عَلَى" دالزام لپاره راځي، په اصل کې د برترى او لوړې معنى ورکوي، ددې وجې که څوک ووايي
لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا
د فلاني په ما باندې زر روپۍ دي، نو دا قول به په قرض باندې حمل کولای شي، په خلاف ددې چې

لَو قَالَ عِندِي أَو معي أَو قِبَلِيْ وعَلى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الكَبِير

هغه ووايي زما خوانه، زما سره، يا زما په طرف په همدي بناء امام محمد رحمه الله په سير كبير كې

إذا قَالَ رَأس الحصن آمنوني على عشرَة من أهل الحصن فَفَعَلنَا

ويلي (كله چې د پوستې قومندان ووايي: موږ د پوستې لس نفره تسليمېږو، او موږ د هغوی تسليمي

فالعشرة سِواهُ وَخيَار التَّعيِين لَهُ

ومنو، نو لس نفره به د قومندان نه پرته وي او د لسو كسانو د ټاكلو اختيار به د پوستې هغه قومندان

وَلَو قَالَ آمنوني وَعشرَة أَو فعشرة

ته وي چې د تسليمېدو غوښتنه يې كړې دې. او كه هغه ووايي (ماته او لسو كسانو ته امان راكړئ يا

أَو ثُمَّ عشرَة فَفَعَلنَا فَكَذٰلِك

پس لسو كسانو ته، يا بيا لسو كسانو ته، او موږ يې تسليمي ومنو، نو د ټولو تسليمي به منل كيږي

وَخيَار التَّعيِين للآمِن.

او د لسو كسانو ټاكلو اختيار به قومندان ته وي

"عَلىٰ" د الزام لپاره راځي، يعنې د خپل ځان نه وړاندې په مابعد باندې لازموي، لكه يو څوك ووايي: (له علي ألف) دلته "عَلىٰ" په خپل مابعد (متكلم) باندې خپل ماقبل (زر روپۍ) لازمي كړې، په اصل كې كلمه د "عَلىٰ" د برترۍ او لوړې لپاره راځي، يعنې د "عَلىٰ" ماقبل په مابعد دپاسه راځي، بيا په اوچتوالي كې عموم دی. برابره خبره ده چې حسي وي. لكه (زيدٌ على السطح) يا حكما او معناً وي، لكه (فلانٌ أميرٌ عليهم) دا چې په شرعي احكامو كې اوچتوالی نه وي، د همدې وجې اصوليينو د اوچتوالي او لوړې معنى په الزام سره كړې ده او وايي. چې "عَلىٰ" د الزام لپاره راځي.

وَلِهٰذَا لَو قَالَ الخ: **لومړی مثال:** دا چې كلمه د "عَلىٰ" د اوچتولي او لوړې لپاره راځي. موږ وايو كه څوك دا اقرار وكړي چې "له علي ألف" يعني كلمه د "عَلىٰ" وكاروي، نو دده دا وينا به په قرض باندې حمل وي، ځكه چې قرض هم حكما په قرضداري باندې بار وي، خو كه هغه داسې ووايي (له عندي ألف يا ووايي له قبلي ألف يا ووايي له معي ألف) نو په دې صورتونو كې به د هغه دا ويناوې په قرض باندې حمل نه وي، بلكې په امانت او داسې نورو شيانو باندې به حمل وي. ځكه چې په دې صورتونو كې كلمه د "عَلىٰ" نشته چې د اوچتوالي او برترۍ لپاره راځي

وعَلٰى هٰذَا قَالَ الخ: دويم مثال: په دې اصل باندې چې كلمه د "عَلٰى" د اوچتوالي او الزام فايده وركوي، په دې باندې امام محمد رحمه الله په سير كبير كې يوه مسئله متفرع كړې. وايي كه د پوستي قومندان د مسلمانانو امير ته ووايي چې تاسو زموږ د پوستي لسو كسانو ته امان راكړئ او د مسلمانانو امير د دوى امان قبول كړو؛ نو د قومندان په شمول لسو كسانو نورو ته امان وركول شو. او ددې لسو كسانو د ټاكلو اختيار هم د پوستي قومندان ته دى، ځكه چې قومندان د خپل ځان او لسو كسانو نورو لپاره د "عَلٰى" په ذريعه د امان غوښتنه وكړه، هغه كلمه د "عَلٰى" ددې لپاره استعمال كړه چې دده اوچتوالي په لسو نورو كسانو باندې څرګند شي او دغه اوچتوالى هغه وخت څرګنديږي چې كله ددې لسو كسانو د ټاكلو اختيار هم ده ته وركول شي. ګويا د هغه د عبارت مطلب دا دى چې "ماته ددې لسو كسانو سره چې زما تر مشرۍ لاندې دي، امان راكړئ" لهذا ثابته شوه چې ددې لسو كسانو د ټاكلو اختيار هم د امان غوښتونكي ته دى. ځينو نورو بيا دا تعبير كړى دى چې هغه ويلي دي: "ماته امان راكړئ د هغو لسو كسانو سره چې زه يې مشر يم" اوس هغه لس كسان خو دغه امن غوښتونكى پيژني، نو ځكه هغه ته اختيار دى

خو كه داسې ووايي: "ماته او لسو كسانو ته امان راكړئ يا پس لسو كسانو ته. يا بيا لسو كسانو ته امان راكړئ" نو په دې صورت كې به هم لسو كسانو ته امان حاصل وي. ځكه چې عطف د مغايرت تقاضا كوي. خو ددې لسو كسانو ټاكلو اختيار به امان غوښتونكي ته حاصل نه وي، بلكې د مسلمانانو امير ته به حاصل وي. ځكه چې امان غوښتونكي خو د "عَلٰى" كلمې په واسطه خپل اوچتوالى ثابت نه كړو، لهذا هغه ته به د تعيين او ټاكلو اختيار هم نه وي.

وَقَدْ يكون على بِمَعْنى (الْبَاء) مجَازًا حَتّٰى لَو قَالَ بِعْتُك هٰذَا على ألف
كله كله كلمه د "عَلٰى" مجازا په معنى د "با" سره راځي. كه څوك ووايي: (داشى په تا باندې په زر (۱۰۰۰)
يكونُ (عَلٰى) بِمَعْنى (الْبَاء) لِقِيَام دلَالَة الْمُعَاوضَة
روپۍ باندې خرڅ كړى دى، دلته كلمه د "عَلٰى" په معنى د "باء" سره راځي. ځكه چې د معاوضې دليل
وَقَد يكون (على) بِمَعْنى (الشَّرْط) قَالَ الله تَعَالٰى:
شته او دلته "عَلٰى" په معنى د "با" سره راغله او كله "عَلٰى" په معنى د شرط سره راځي. الله تعالى فرمايي:
{ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى أَن لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا } وَهٰذَا
هغوى ستا سره به دې شرط باندې بيعت كوي چې د الله تعالى سره به څوك نه شريكوي. د شرطيت

قَالَ	أَبُوحنيفَةَ	إِذَا	قَالَت	لِزَوجِهَا	طَلقنِي	ثَلَاثًا	
د معنى له وجې امام ابو حنيفه رحمه الله فرمايي: که ښځه خپل خاوند ته ووايي: د زرو/۱۰۰۰ روپو							
على	ألف	فَطلقهَا	وَاحِدَةً	لَا	يجب	المَال	
په بدل کې راته درې/۳ طلاقه راکړه؛ خاوند ورته يو طلاق ورکړي، دلته به هيڅ مال نه واجبيږي.							
لِأَن	الْكَلِمَة	هُهُنَا	تفِيد	معنى	الشَّرْط	فَيكون	الثَّلَاث شرطاً لِلُزُوم المَال.
ځکه چې کلمه د "على" د شرط فايده ورکوي. پس درې طلاقه به د مال د لزوم لپاره شرط وي،							

وَقَدْ يكون على: مصنف رحمه الله د "على" مجازي معنى بيانوي: ځينې وخت "على" په معنى د "با" سره راځي، دا په هغه صورت کې چې "على" په معاوضه باندې داخل شوى وي، لکه: (بعتک هذا على ألفٍ) دلته "على" په معنى د "با" سره دى، ځکه چې "الف" د عوض لپاره دى او په عوض باندې داخلېدل دادې خبرې دليل دى چې "على" په معنى د "با" سره دى، ګويا هغه داسې ووېل (بعتک هذا بألفٍ) ځکه چې "با" کوم وخت په عقودو باندې داخله وي نو د بدل او معاوضې لپاره راځي، دغه راز کلمه د "على" هم کله چې په عوض او بدل باندې داخله شي نو د "با" په څېر د بدل لپاره وي، د حقيقي او مجازي معنى ترمنځ مناسبت دا دى، لکه څنګه چې ملصق د ملصق به سره متصل وي، دغه راز لازم د ملزوم سره متصل وي.

وَقد يكون (على) بِمَعْنى (الشَّرْط) الخ: ځينې وخت کلمه د "على" د شرط لپاره راځي، بيا په دې کې تعميم دى: که ماقبل د مابعد لپاره شرط وي، يا مابعد د ماقبل لپاره شرط وي.

د بېلګې په دول د الله تعالى دا فرمان دى: {يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا} دلته کلمه د "على" په معنى د شرط سره ده، مطلب دا چې هغوى ستا سره په دې شرط باندې بيعت کوي چې د الله تعالى سره څوک شريک نه کړي، په دې صورت کې "على" په معنى د شرط سره دى، او ددې ماقبل د مابعد لپاره شرط دى.

وَلِهَذَا قَالَ أَبُوحنيفَةَ الخ: په دې اصل باندې چې کلمه د "على" د شرط لپاره راځي، امام صاحب رحمه الله فرمايي: که ښځه خپل خاوند ته ووايي: (چې د زرو/۱۰۰۰ روپو په بدل کې ماته درې طلاقه راکړه)، که خاوند ښځې ته يو طلاق ورکړي نو په ښځه باندې به هيڅ شى واجب نه وي، دلته به کلمه د "على" په معنى د شرط سره وي، لهذا د زرو/۱۰۰۰ روپو د لزوم لپاره د درې واړه طلاقونو موجودېدل شرط دي او هغه نه دي موجود شوي، لهذا زر/۱۰۰۰ روپۍ به هم

لازمي نه وي، دغه راز د شرط د يو جزء (طلاق) موندلو له وجې به د زرو) ۱۰۰۰ درېمه برخه روپئ به هم واجبې نه وي، ځکه چې مشروط د شرط په اجزاوو باندې نه تقسيميږي.

خو صاحبين بيا وايي چې د "علیٰ أَلفٍ" ويلو له وجې طلاق بالمال دی او طلاق بالمال عقد معاوضه دی او اصول دا دي چې عوض د خپل معوض په اجزاوو باندې تقسيميږي، د همدې وجې که خاوند درې طلاقه ورکړي نو پوره زر/۱۰۰۰ روپئ به لازمي شي او که يو طلاق ورکړي بيا به د زرو/۱۰۰۰ روپو درېمه برخه لازميږي، امام صاحب ددې خواب داسې کوي چې دلته "علیٰ" په معنی د شرط سره ده، ځکه چې طلاق خپله عقدِ معاوضه نه دی، ځکه چې شريف خلک د عوض نه بغير طلاق ورکوي.

بحث افادة في معنى الظرفيه

فصلٌ كلمة ((في)) للظرف وَبِاِعْتِبَار هَذَا الأَصْل قَالَ أَصْحَابنَا إذا قَالَ

کلمه د "فِيْ" د ظرف لپاره ده، د همدې وجې زمونږ اصحابو ويلي، کله چې څوک ووايي په دسمال کې

غصبت ثوباً (في) منديل أو تمرا (في) قوصرة (وعاء) لزماه جميعًا

مې جوړه په زوره واخيسته، يا خورما مې په ټوکرۍ کې واخيسته، په ده (اقرار کوونکي) باندې به

ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَة تستَعْمل فِي الزَّمَان وَالْمَكَان وَالْفِعْل أما إذا استعملت

دواړه شيان لازم وي، بيا دا کلمه د "فِيْ" په زمانه، ځای او فعل کې استعماليږي، هغه وخت چې په

فِي الزَّمَان بِأَن يَقُول أَنْت طَالِق غَدا فَقَالَ أَبُو يُوسُف وَمُحَمّد

زمانه کې استعمال شي، لکه يو سړی چې ووايي ته سبا طلاقه يې امام ابويوسف او محمد رحمهما الله

يَسْتَوِي فِي ذَلِك حذفهَا وَ إظهارها حَتَّى لَو قَالَ

فرمايي چې دلته د "فِيْ" ذکر کول او حذف کول دواړه برابر دي، تردې پورې که يو سړی ووايي:

أَنْت طَالِق فِي غَد كَانَ بِمَنْزِلَة قَوْله أَنْت طَالِق غَدا

(أَنتِ طَالِقٌ فِيْ غدٍ) نو دا به په مرتبه د (أَنتِ طَالِقٌ غداً) کې وي، نو څنګه چې صبح صادق راوخيږي به

يَقع الطَّلَاق كَمَا طلع الْفجْر فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا وَذهب أَبُو حنيفَة رحمه الله إِلَى أَنَّهَا إذا

دواړو صورتونو کې به طلاق واقع شي، امام ابوحنيفه رحمه الله فرمايي: کله چې کلمه د "فِيْ" حذف شي؛

حذفت يقع الطَّلَاق كَمَا طلع الفَجْر وَإِذَا أظهرت كَانَ
نو د سهار راختلو سره به سمدستي طلاق واقع شي او که کلمه د "فِيْ" ذکر شي بيا به د متکلم به
المُرَاد وُقُوع الطَّلَاق فِي جُزْء من الغَد على سَبِيل الإِبْهَام
کلام کې د مراد د ابهام به خاطر د ورځې په يو جزء کې طلاق واقع شي. اوس که د طلاق ورکوونکي
فلولا وجود النِّيَّة يقع الطَّلَاق بِأول الجُزْء لعدم
له طرفه څه نيت نه وي، نو طلاق به د ورځې په لومړي جزء کې واقع شي، ځکه چې ددې سره به بګړ
المزاحم لَهُ وَلَو نوى آخر النَّهَار صحت نِيَّته
کې څه (نيت وغيره) نشته، خو که طلاق ورکوونکي د ورځې د پاي نيت وکړي بيا هم دده نيت صحيح
وَمِثَال ذَلِك فِي قَول الرجل إِن صمتُ الشَّهْر فَأَنتِ كَذَا فَإِنَّهُ
دی، ددې مثال دا دی: که زه يوه مياشت روژې ونيسم؛ نو ته به داسې- داسې يې؛ نو دده دا وينا به
يَقع على صَوْم الشَّهْر وَلَو قَالَ إِن صمتُ فِي الشَّهْر فَأَنتِ كَذَا
د يوې مياشتې روژې نيولو سره واقع وي او که هغه داسې ووايي: "إِنْ صمتُ فِي الشهرِ فأنتِ كذا" نو دده
يَقع ذَلِك عَلَى الإِمْسَاك سَاعَةً فِي الشَّهْر.
به دې وينا سره به په پوره مياشت کې د يو ساعت ځان بندولو له وجې هم طلاق واقع شي.

فَصْلٌ فِيْ لِلظَّرْفِ الخ: کلمه د "فِيْ" د ظرف لپاره راځي. يعنې کلمه د "فِـيْ" په دې باندې دلالت کوي چې زما مدخول زما د ماقبل لپاره ظرف دی. اوس ددې مدخول د ماقبل لپاره کله ظرف حقيقي وي، لکه: (الماءُ في الكوزِ) او کله حکمي وي، لکه: (زيدٌ في النعمة).

وَبِاعْتِبَارِ هٰـذَا الأَصْلِ الخ: ددې اصل په بناء چې "فِيْ" د ظرف لپاره راځي، ددې مدخول د ماقبل لپاره ظرف راځي، زمونږ احناف علماء وايي: که څوک دا اقرار وکړي چې "غصبتُ ثوباً في منديلٍ" ما په دسمال کې جوړه غصب کړه، يا داسې ووايي چې "غصبت تمرا في قوصرةٍ" په توکرۍ کې مې خورما غصب کړه، په دې دواړو صورتونو کې په اقرار کوونکي باندې ظرف او مظروف دواړه لازم دي، ځکه چې ظرف (جوړه او خورما) د مظروف (دسمال او توکرۍ) نه بغير نه غلا کېدل.

ثُمَّ هٰذِهِ الكَلِمَةُ الخ: مصنف رحمه الله فرمايي: چې کلمه د "فِيْ" کله د زماني لپاره کارول کېږي. کله د

خای لپاره کارول کیږي. کله د فعل لغوي یعني مصدري معنی لپاره کارول کیږي. د لومړي مثال (صمتُ في الشهرِ)، د دویم مثال (دخلتُ في المسجدِ)، د دریم مثال (انا مشغولٌ في المطالعةِ. انا مشغولٌ في العلمِ).

أَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ الخ: ددې ځخه مصنف رحمه الله د "في" د استعمال تفصیل بیانوي کله چې کلمه د "في" د زمان لپاره استعمال شي. لکه (أنتِ طالقٌ في غدٍ) نو په دې صورت کې د صاحبینو په نزد د "في" حذف کول او ذکر کول دواړه برابر دي. یعنې کوم مطلب چې د أنتِ طالقٌ غداً دی، همدغه مطلب د أنتِ طالقٌ في غدٍ دی. په دواړو صورتونو کې د صبح صادق کېدو سره طلاق واقع کیږي. ځکه چې هغه د طلاقو نسبت د سبا ټولو اجزاوو ته کړی دی. نو ځنګه چې د سهار لومړی جزء (صبح صادق) داخل شي؛ نو د عدم مزاحم له وجې به طلاق سمدستي واقع شي. خو که هغه په دواړو صورتونو کې د ورځې د پای (مابنام) نیت وکړي بیا به دیانةً دده تصدیق کیږي. ځکه چې هغه د محتمل کلام وروستی جزء مراد کړی دی. لهذا په دغه وروستي جزء کې به طلاق واقع شي. خو قضاءً به دده تصدیق ځکه نه کیږي چې دا خلاف ظاهر دی او د خلاف ظاهر لپاره یې دلیل دا دی چې طلاق د ورځې د هیڅ جزء سره خاص نه ؤ. خو هغه طلاق د ورځې د اخري جزء سره خاص کړو او دا خلاف ظاهر دی او د خلاف ظاهر تصدیق قضاءً نه کیږي. بلکې دیانةً د الله او دده ترمنځ به یې تصدیق کیږي.

امام صاحب رحمه الله فرمایي چې په ظرف کې د "في" د ذکر کولو او حذف کولو دواړو ترمنځ توپیر دی. که أنتِ طالقٌ غداً یې ویلي وي؛ نو د سهار کېدو سره به طلاق واقع شي. ځکه چې په دې صورت کې "غداً" د مفعول به سره مشابه دی. پس دا د "غد" د استیعاب تقاضا کوي او د طلاقو نسبت د "غد" ټولو اجزاوو ته کیږي. نو کله چې هم د سبا "غد" پیل په صبح صادق سره وشي، د عدمِ مزاحم له کبله به سمدستي طلاق واقع شي. خو که هغه د ورځې د اخري برخې نیت کړی ؤ بیا به دیانةً دده دا نیت معتبر وي. ځکه چې هغه د خپل محتمل کلام د یو احتمال اراده کړې ده. خو قضاءً به یې تصدیق ځکه نه کیږي چې ده دداسې شي نیت کړی دی چې دده کلام د هغې تقاضا نه کوي. بلکې په دې کې دده لپاره تخفیف دی. پس ددې تخفیف د تهمت په اساس قضاءً به د هغه تصدیق نه کیږي. ځکه چې د طلاق ظرف خو د سبا (غد) یو جزء وي.

پس ګویا هغه د طلاقو نسبت په "غدٍ" کې یو مبهم جزء ته کړی دی. اوس ددې مبهم جزء تعین اختیار متکلم ته دی. نو هر کله چې هغه څه نیت نه ؤ کړی بیا به دغه لومړی جزء مبهم ګڼل کیږي. ځکه چې هغه په مطلق جزء کې داخل دی. پس لومړی جزء شته د کوم بل جزء سره یې ټکر نشته. لهذا طلاق به هم په لومړي جزء کې واقع شي او د صبح صادق په راختو سره به

طلاق واقع شي. که هغه څه نیت کړی وي بیا به یې دیانةً تصدیق کولی شي قضاءً به یې تصدیق نه شي کولی. ځکه چې هغه د ډېل محتمل کلام څخه د کلام د مقتضی د بدلولو نه بغیر یو احتمال متعین کړی دی.

فائده: ښستیزه نکته دا ده. کله چې کلمه د "فِيْ" حذف شي، په دې صورت کې زمانه (د بېلګې په ډول غداً) د مفعول به سره مشابه دې او فعل د مفعول ټولو اجزاوو ته شاملیږي. د مفعولیت سره استیعاب لازم دی. که کلمه د "فِيْ" ذکر شي، نو بیا ددې مدخول صرف زمانه وي او د مفعول به سره مشابهت نه لري. د ظرفیت سره استیعاب لازمي نه دی.

وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله یو مثال ذکر کوي چې په هغې سره د "فِيْ" د ذکر کولو او حذف کولو ترمنځ فرق واضحه کوي او دا مثال د امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله د قول د تاکید لپاره وړاندې کوي.

مثال: که څوک خپلې ښځې ته ووایي "إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَأَنْتِ طَالِقٌ" که ته پوره میاشت روژه ونیسې نو ته طلاقه یې! کنه نو طلاق به نه وي. دا ځکه چې دلته کلمه د "فِيْ" محذوف ده. دلته هم کلمه د "شهر" د مفعول به سره مشابهت لري. د مفعول به سره استیعاب لازم دی. پس که ټوله میاشت روژه ونیسي نو ښځه به طلاقه وي. که پوره میاشت روژه ونه نیسي بیا به طلاق نه واقع کیږي او که خاوند ښځې ته ووایي چې: (إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ طَالِقٌ) یعني کلمه د "فِيْ" ذکر کړي؛ نو په دې صورت کې به د ښځې په یو ساعت د خوراک، څښاک او کوروالي څخه د بندېدو له وجې طلاقه وي. ځکه چې دلته کلمه د "فِيْ" ذکر ده. پس په دې صورت کې "شهر" صرف ظرف دی. د صرف ظرف سره استیعاب لازم نه دی. نو ښه معلومه شوه چې د "فِيْ" په حذف کولو او ذکر کولو کې ډېر فرق دی. هغه دا چې په لومړي صورت کې استیعاب لازم دی او په دویم صورت کې استیعاب لازم نه دی.

وَأَمَّا	فِيْ	الْمَكَانِ	فَمِثْلُ	قَوْلِهِ	أَنْتِ	طَالِقٌ	فِي الدَّارِ
پاتې شو استعمال د کلمه د "فِيْ" په مکان کې، لکه یو ویونکی ووایي (أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِيْ مَكَّةَ)							
وَفِيْ مَكَّةَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِيْ جَمِيْعِ الْأَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ							
د داسې ویناله وجې علی العموم په هر ځای کې چې وي طلاق واقع کیږي. د همدې ظرفیت د معنی							
قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ وَإِضَافَةٍ إِلٰى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ							
له وجې موږ وېلي: کله چې یو څوک په یو فعل باندې قسم وکړي، هغه فعل بیا زمان یا مکان ته							

فَإِن كَانَ الْفِعْل مِمَّا يتم بالفاعل

منسوب کړي، که هغه فعل د داسې افعالو د قبيلې څخه وي چې يوازې په فاعل باندې تماميږي، نو

يشْتَرط كَون الْفَاعِل فِي ذَلِك الزَّمَان أَو الْمَكَان وَإِن كَانَ الْفِعْل يتَعَدَّى

د فاعل په دغه زمان يا مکان کې وجود شرط دی، که فعل کوم محل ته متعدي وي، نو دغه فعل به

إِلَى مَحل يشْتَرط كَون الْمحل فِي ذَلِك الزَّمَان وَالْمَكَان لِأَن الْفِعْل إِنَّمَا يتَحَقَّق بأثره

په دغه محل او مکان کې وجود کې شرط وي، ځکه چې فعل د خپل اثر سره موجوديږي، ددې اثر په

وأثره فِي الْمحل، قَالَ مُحَمَّد فِي الْجَامِع الْكَبِير إِذا قَالَ

محل کې موجوديږي، امام محمد رحمه الله په جامع کبير کې ليکلي دي. کله چې يو سړی ووايي

إِن شتمتك فِي الْمَسْجِد فَكَذَا فشتمه وَهُوَ

که تاته مې په جومات کې ښکنځل وکړه نو داسې به وي، نو هغه ورته ښکنځل په داسې حال کې وکړه

فِي الْمَسْجِد والمشتوم خَارج الْمَسْجِد

چې ښکنځل کوونکی خپله په جومات کې وي، او چاته چې ښکنځل شوي وي هغه د جومات نه بهر وي

يَحْنَث وَلَو كَانَ الشاتم خَارج الْمَسْجِد

په دې صورت کې به قسم کوونکی حانث ګڼل کيږي او که ښکنځل کوونکی د جومات نه بهر وي

وَالْمَشْتُوم فِي الْمَسْجِد لَا يَحْنَث وَلَو قَالَ إِنْ

او چاته چې ښکنځل شوي وي هغه په جومات کې وي بيا به حانث نه وي، که څوک ووايي که ته مې

ضَرَبْتُكَ أَو شججتك فِي الْمَسْجِد فَكَذَا يشْتَرط كَون الْمَضْرُوب وَالْمَشْجُوج

په جومات کې ووهلې، يا مې ته زخمي کړې، نو داسې به وي، نو د وهل شوي او زخمي شوي سړي

فِي الْمَسْجِد وَلَا يشْتَرط كَون الضَّارِب وَالشَّاج فِيهِ

شتون په جومات کې اړين دی، د وهونکي او زخمي کوونکي شتون به جومات کې اړين نه دی،

وَلَو قَالَ إِن قتلتك فِي يَوْم الْخَمِيس فَكَذَا

دغه راز که څوک قسم وکړي چې که ته مې د پنجشنبې په ورځ ووژلې نو داسې به وي، بيا هغه

فَجَرحه قبل يَوْم الْخَمِيس وَمَات يَوْم الْخَمِيس

د پنجشنبې د ورځې څخه وړاندې سړی زخمي کړي، بيا د پنجشنبې په ورځ مړ شي، نو قسم کوونکی

يَحْنَثْ وَلَوْ جَرَحَه يَوْمَ الْخَمِيْس وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمْعَةِ لَا يَحْنَثْ.
په حانث وي او كه د پنجشنبې په ورځ سړى زخمي شي او د جمعې په ورځ بيا مړ شي نو په دې صورت كې به قسم كوونكى حانث نه وي

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ الخ: ددې ځاى ځخه مصنف رحمه الله د كلمه د "فِيْ" د دويم ځاى د استعمال بيان كوي. كه كلمه د "فِيْ" په داسې مكان كې د داسې شي سره استعمال شي چې د مكان سره خانګړتيا (خصوصيت) ونه لري، نو دغه شى به همدا اوس واقع وي او د "فِيْ" د ظرفيت معنى به لغو ګڼل كيږي

مثال: چا خپلې ښځې ته وويل "أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِيْ مَكَّةَ" طلاق به همدا اوس واقع شي، ځكه چې هغه كلمه د "فِيْ" په مكان كې د طلاق سره يو ځاى ذكر كړې ده او طلاق د هيڅ يو ځاى سره خانګړتيا (خصوصيت) نه لري، نو د همدې وجې د "فِيْ" د ظرفيت معنى به لغو شي او طلاق به همدا اوس واقع شي

وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ الخ: ددې ځاى ځخه مصنف رحمه الله يوه قاعده بيانوي. د "فِيْ" د ظرفيت معنى له وجې مونږ احناف وايو كه څوک په يو فعل باندې قسم وكړي او دغه فعل زمان يا مكان ته منسوب كړي، نو په دې قسم كې به محلوف عليه فعل ته كتل كيږي، پس كه هغه د داسې افعالو ځخه وو چې يوازې په فاعل باندې تماميږي. محل او مفعول ته اړتيا ونه لري، نو په دې صورت كې د فاعل د حانث كېدو لپاره به دغه ځاى (مكان) يا وخت (زمان) كې شتون اړين (ضروري) دى او كه فعل د داسې افعالو ځخه وي چې يوازې په فاعل باندې نه تماميږي بلكې محل او مفعول ته اړتيا ولري، يعنې د هغه وجود د فاعل ځخه پرته په بل شي باندې موقوف وي، نو په دې صورت كې د قسم كوونكي د حانث كېدو لپاره د محل او مفعول په هغه زمانه او مكان كې وجود ضروري دى، ځكه چې فعل متعدي د خپل اثر سره يو ځاى [1] موجوديږي او د فعل اثر په محل كې وي، ددې وجې د محل په هغه زمان يا مكان كې وجود ضروري دى

(۱): د همدې وجې خو د اثر د بدلېدو له امله فعل هم بدليږي، لكه: يو سړى څوک په كاڼي ووهي او هغه كاڼى تر ده پورې ورسيږي، خو هغه برې زخمي نه شي، نو مونږ به ووايو (ضربه) خو همدغه وېشتونكي په همدغه كاڼي بل سړى وويشت او زخمي يې كړو، نو مونږ وايو (جرحه)، دغه راز په دريم ځل همدغه سړي په همدغه كاڼي دريم سړى وويشت او د ويشتلو سره سمدلاسه سړى مړ شو.....(بقيه په بل مخ.....

قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الجَامِعِ الكَبِيرِ الخ: مصنف رحمه الله په دې ضابطې باندې څو مثالونه متفرع کوي

لومړی مثال: يو دا دی چې څوک قسم وکړو "إِنْ شَجَجْتُكَ فِي المَسْجِدِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ" که تا ته مې په جوماتکې ښکنځل وکړه، نو زما غلام به ازاد وي، په دې مثال کې سړي په ښکنځلو باندې قسم وکړو او د ښکنځلو اضافت يې جومات (مکان) ته وکړو او دا فعل څو يوازې په فاعل باندې تماميږي، (۱) محل او مفعول ته هيڅ ارتباط نه لري او ددې وجود د بل فعل پورې هم موقوف نه دی، نو د اصولو مطابق قسم کوونکی به په جومات کې وي. اوس که ښکنځل کوونکی په جومات کې وي، عام له دې چې چاته ښکنځل کيږي که هغه په داخل د جومات کې وي او که بيرون د جومات څخه وي، بيا هم ښکنځل کوونکی حانث کيږي او چاته چې ښکنځل کيږي که هغه په داخل د جومات کې او ښکنځل کوونکی د جومات څخه بيرون ښکنځل وکړي بيا به حانث نه وي

وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ الخ: دويم مثال: څوک قسم وکړو (إِنْ ضَرَبْتُكَ فِي المَسْجِدِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ) که ته مې په جومات کې ووهلې نو زما غلام به ازاد وي. په دې مثال کې هغه د وهلو قسم کړی دی، د وهلو نسبت يې جومات (مکان) ته کړی دی، د وهلو فعل يوازې په فاعل باندې نه تماميږي، بلکې په خپل وجود کې مفعول او محل ته ارتباط لري. ددې وجود د فاعل څخه پرته په مفعول (مضروب) باندې موقوف دی، يعنې که محل وي نو وهل به موجود شي، کنه نو موجود به نه شي. لهذا د اصولو مطابق د قسم کوونکي وجود په جومات کې ضروري دی. اوس که وهل شوی (مضروب) په جومات کې وي، عام له دې چې وهونکی په داخل د جومات کې وي او که د جومات څخه بهر وي، نو د فعل (وهلو) په موجودېدلو سره به وهونکی (ضارب) حانث شي، که وهونکی د وهلو پرمهال په جومات کې وي او وهل شوی (مضروب) د جومات څخه بهر وي بيا به وهونکی (ضارب) حانث نه وي.

دريم مثال: څوک قسم وکړو (إِنْ شَجَجْتُكَ فِي المَسْجِدِ فَعَبْدِيْ حُرٌّ) که ته مې په جومات کې زخمي کړې؛ نو زما غلام دې ازاد وي، په دې مثال کې هغه د زخمي کولو قسم کړی دی. د زخمي کولو نسبت يې جومات (مکان) ته کړی دی، د زخمي کولو دا فعل يوازې په فاعل باندې نه

.....بقيه د تېر مخ]..... نو په دې صورت کې مو وايو (قتله)، نو معلومه شوه چې د اثر د بدلېدو سره فعل هم بدليږي، دا هم معلومه شوه چې په فعل متعدي کې اصل اثر دی او اثر په محل کې راځي، ددې اثر په زمان يا مکان کې وجود ضروري دی.

(۱): دا فعل (ښکنځل) د نحويانو په نزد متعدي دی، خو د اصوليينو په نزد بيا لازمي دی، ځکه يوازې په فاعل باندې تماميږي.

تماميږي، بلکې مفعول او محل ته ارتيا لري، ددې وجود د فاعل څخه پرته په مفعول (مشجوج) باندې موقوف دی، يعنې که محل وي نو زخمي کيدل به هم موجود شي، که محل نه وي بيا به زخمي کيدل هم موجود نه شي، لهذا د اصولو مطابق د حانث کيدو لپاره د زخمي شوي (مشجوج) وجود په جومات کې ضروري دی، اوس که زخمي شوی (مشجوج) په جومات کې وي، عام له دې چې زخمي کوونکی په داخل د جومات کې وي او که د جومات څخه بهر وي، نو د فعل (زخم) په موجوديدلو سره به زخمي کوونکی (شاج) حانث شي، که زخمي کوونکی (شاج) د زخمي کولو پرمهال په جومات کې وي او زخمي شوی (مشجوج) د جومات څخه بهر وي بيا به زخمي کوونکی (شاج) حانث نه وي

وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ الخ: څلورم مثال: چا قسم وکړو (إن قتلتک في يومِ الخميسِ فعبدي حرٌ) که ته مې د پنجشنبې په ورځ ووژلې: نو زما غلام به ازاد وي، په دې مثال کې هغه په وژلو (قتل) باندې قسم کړی دی، د وژلو (قتل) نسبت يې د پنجشنبې ورځې (زمان) ته کړی دی، وژلو دا فعل يوازې په فاعل باندې نه تماميږي، بلکې مفعول او محل ته ارتيا لري، ددې وجود د فاعل څخه پرته په مفعول (مقتول) باندې موقوف دی، لهذا د حنث لپاره د وژلو فعل (قتل) وجود د پنجشنبې په ورځ ضروري دی، لهذا که هغه يې د سې شنبې په ورځ زخمي کړي او د پنجشنبې په ورځ مړ شي نو وژونکی (قاتل) به حانث وي او که د پنجشنبې په ورځ يې زخمي کړي او د جمعې په ورځ مړ شي بيا به وژونکی (قاتل) حانث نه وي

وَلَو دخلت الْكَلِمَة فِي الْفِعْل تفِيد معنى الشَّرْط
که کلمه د "فِيْ" په لغوي معنی (مصدر) باندې داخله شوې وي، نو دغه معنی بيا د شرط فايده ورکوي،
قَالَ مُحَمَّد رَحمَه الله إِذا قَالَ: أَنْت طَالِق فِي دخولك الدَّار فَهُوَ
امام محمد رحمه الله فرمايي: کله چې يو سړی خپلې ښځې ته ووايي: (أنتِ طالقٌ في دخولکَ الدارَ) نو دا به
بِمَعْنى الشَّرْط فَلَا يَقع الطَّلَاق قبل دُخُول الدَّار وَلَو قَالَ
په معنی د شرط سره وي، لهذا کور ته به تر داخلېدو وړاندې طلاق نه واقع کيږي، که هغه ووايي
أَنْت طَالِق فِي حيضتك إِن كَانَت فِي الْحيض وَقع الطَّلَاق فِي الْحَال
(أنتِ طالقٌ في حيضتکِ) نو که ښځه په حالت د طلاق کې وي بيا همدا اوس طلاق واقع کيږي، که داسې
وَإِلَّا يتَعَلَّق الطَّلَاق بِالْحيضِ. وَفِي الْجَامِع
(په حالت د حيض کې) نه وي، بيا د حيض په راتلو سره طلاق واقع کيږي، په جامع کبير کې دي:

لَو قَالَ أَنْت طَالِق فِي مَجِيء يَوم لَمْ تُطَلَّقْ حَتَّى
که یو سړی خپلې ښځې ته ووایي (أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَجِيءِ يَوْمٍ) نو ښځه به يې نه طلاق کیږي تر هغه پورې چې
يَطلَعَ الفَجْرُ وَلَو قَالَ: فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِن كَانَ ذَلِك فِي اللَّيْل
سهار نه شي او که وې ویل (أَنْتِ طَالِقٌ فِي مُضِيِّ يَوْمٍ) که هغه دا وینا د شپې لخوا کړې وي، نو طلاق
وَقَع الطَّلَاق عِنْد غرُوب الشَّمْس من الْغَد لوُجُود الشَّرْط وَإِن كَانَ
به د راتلونکې ورځې د لمر ختو سره واقع کیږي، ځکه چې شرط به موجود شي او که دا وینا يې
فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِين تَجِيء مِنَ الْغَد تِلْكَ السَّاعَة
د ورځې کړې وي، نو ښځه به يې د راتلونکې ورځې په همدغه وخت طلاقه وي چې دده دا الفاظ ویلي
وَفِي الزِّيَادَات لَو قَالَ: أَنْت طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى أَوْ فِـيْ
دي، په زیادات (کتاب) کې دي که څوک خپلې ښځې ته ووایي (أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللهِ تَعَالَى أَوْ فِيْ
إِرَادَة الله تَعَالَـى كَانَ ذَلِك بِمَعْنَى الشَّرْط حَتَّى لَا تُطَلَّقُ.
إِرَادَةِ اللهِ تَعَالَى) نو دده دا وينا به په معنی د شرط سره وي، ددې وجې به طلاق نه واقع کیږي

وَلَو دخلت الْكَلِمَة فِي الْفِعْل الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د "فِيْ" د استعمال دریم ځای چې په مصدر باندې داخلیږي تفصیل يې بیانوي

که کلمه د "فِيْ" په لغوي فعل (مصدر) باندې داخله شوې وي، په دې صورت کې بیا "فِيْ" د ظرفیت معنی نه ورکوي. بلکې مجازا د شرط فایده ورکوي، یعنې په دې باندې دلالت کوي چې ددې مابعد د ماقبل لپاره شرط دی. ددې وجه دا ده چې ظرف د مظروف لپاره محل جوړیږي او دوه زماني باقي پاتې وي او فعل لغوي (مصدر) عرض دی او دا تر دوه زمانو پورې نه پاتې کیږي، ددې وجې د "فِيْ" مدخول د خپل ماقبل لپاره ظرف نه جوړیږي، بلکې "فِيْ" به مجازا د شرط فایده ورکوي او مصدر به شرط شي، د حقیقي او مجازي معنی ترمنځ مناسبت په اعتبار د مقارنت سره دی، لکه څرنګه چې ظرف د مظروف سره مقارن دی، دغه راز شرط د مشروط سره مقارن وي

قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د "فِيْ" د شرطیت لپاره څو مثالونه وراندې کوي:

لومړی مثال: چا خپلې ښځې ته وویل (أنتِ طالقٌ في دخولكِ الدارَ) نه کور ته په داخلېدو سره طلاقه يې، اوس دلته کلمه د "في" په مصدر باندې داخله شوې ده، مدخول د "في" د ماقبل لپاره ظرف نه جوړېږي، ځکه چې دلته "في" د ظرفيت لپاره نه، بلکې د شرطيت فايده ورکوي، مطلب به دا شي (أنتِ طالقٌ إن دخلتِ الدارَ) ته به طلاقه يې، که کور ته داخله شوې، هغه طلاق واقع کېدل کور ته د داخلېدو سره معلق کړي دي، لهذا کور ته تر داخلېدو وړاندې طلاق نه واقع کېږي.

دويم مثال: چا خپلې ښځې ته وويل (أنتِ طالقٌ في حيضتكِ) ته به خپل حيض کې طلاقه يې، اوس دلته هم د "في" کلمه په مصدر (حيض) باندې داخله شوې ده، د "في" مدخول د ماقبل لپاره ظرف نه جوړېږي، بلکې د شرطيت فايده به ورکوي، مطلب به دا شي (أنتِ طالقٌ إن حضتِ) ته به طلاقه يې چې حايضه شوې، ګويا هغه طلاق د حيض سره معلق کړی دی، لهذا که هغه همدا اوس په حالت د حيض کې وي نو طلاق به واقع شي او که اوس په حالت د حيض کې نه وي، نو د حيض تر راتلو پورې به طلاق مؤخر وي.

درېيم مثال: چا خپلې ښځې ته وويل (أنتِ طالقٌ في مجيءِ يومٍ) ته د ورځې په راتلو سره طلاقه يې، اوس دلته هم د "في" کلمه په مصدر (مجيئة) باندې داخله شوې ده، "في" د ظرفيت لپاره نه ده، بلکې د شرطيت فايده ورکوي، مطلب به دا شي (أنتِ طالقٌ إن جاءَ اليومُ) ته به طلاقه يې چې سهار راشي، ګويا هغه طلاق د ورځې د راتلو سره معلق کړو، ځکه چې ورځ ښکاره شي نو طلاق به واقع شي.

څلورم مثال: چا خپلې ښځې ته وويل (أنتِ طالقٌ في مضيِّ يومٍ) ته د ورځې په تېرېدو سره طلاقه يې، اوس دلته "في" د ظرفيت لپاره نه ده، بلکې د شرطيت لپاره ده، مطلب به دا شي (أنتِ طالقٌ إن مضَى اليومُ) ته به طلاقه يې چې ورځ تېره شي، ګويا هغه طلاق د ورځې په تېرېدو پورې معلق کړو، لهذا که هغه دا وينا د شپې لخوا کړې وي، نو طلاق به د راتلونکې ورځې د لمر ختلو سره واقع شي، او که د ورځې يې کړې وي، نو د راتلونکې ورځې په همدې وخت به يې ښځه طلاقه شي.

پنځم مثال: چا خپلې ښځې ته وويل (أنتِ طالقٌ في مشيئةِ اللهِ تعالى أو في إرادةِ اللهِ تعالى) ته د الله تعالى په طلاقه يې او يا داسې ووايي ته د الله تعالى په اراده طلاقه يې، اوس دلته "في" د ظرفيت لپاره نه ده، بلکې مجازا د شرطيت فايده ورکوي، ځکه چې "في" په مصدر باندې داخل شوی دی، مطلب به دا شي (أنتِ طالقٌ إن شاءَ اللهُ او أنتِ طالقٌ إن أرادَ اللهُ) ګويا هغه طلاق

د الله تعالى د خوښې او د هغه د ارادې سره معلق کړو، خو دا چې د الله تعالى د ارادې او د هغه د خوښې علم بندګانو ته نه وي: نو ځکه طلاق نه واقع کېږي

بحث وضع حرف اَلْبَاء للالصاق

فَصْلٌ حَرْفُ الْبَاءِ للإلصاق فِي وضع اللُّغَة وَلِهَذَا تصْحَب الْأَثْمَان وَتَحْقِيق

په عربي ژبه کې حرف "ب" د الصاق لپاره راځي. د همدې وجې "ب" په ثمن باندې داخلېږي. د دې تحقيق

هَذَا أَن الْمَبِيع أصل فِي البيع وَالثمن شَرط فِيهِ وَلِهَذَا الْمَعْنى هَلَاك الْمَبِيع

دا دی چې په بيع کې مبيعه اصل ده او ثمن پکښې شرط وي، د دې وجې د مبيعې د هلاکت له وجې

يُوجب ارْتِفَاع البيع دونَ هَلَاك الثّمن إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُول الْأَصْل

بيع ختميږي، نه د ثمن د هلاکت له وجې، کله چې دا خبره ثابته شوه؛ نو مونږ وايو قاعده دا ده چې

أَن يكونَ التبع مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ لَا أَن يكونَ الْأَصْل مُلْصقًا بالتَّبعِ

تابع د اصل سره پيوست وي، نه دا چې اصل د تابع سره پيوست وي. پس کله چې حرف "ب" په بيعه

فَإِذَا دَخَلَ حَرف الْبَاء فِي الْبَدَل فِي بَاب البَيْع دَلّ ذَلِك عَلَى أَنه تَبَعٌ ملصَق

باندې داخله شي، نو د "ب" دخول په بدل باندې په دې دلالت کوي چې (بدل) تابع دی او د اصل سره

بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُون مَبِيعًا فَيَكُون ثَمَنًا

پيوست دی، د دې وجې د "ب" مدخول مبيعه نه ده، بلکې ثمن به وي. په همدې بناء چې د "ب" مدخول

وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذا قَالَ بِعْت مِنْك هَذَا الْعَبْد بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ

ثمن وي، مونږ وايو کله چې څوک ووايي: ما په تا باندې دا غلام ديو کړ (پيمانې) په بدل کې درخرڅ

وَ وَصَفَهَا يَكُون الْعَبْد مَبِيعًا وَالْكُرّ ثَمَناً فَيَجُوز الِاسْتِبْدَال بِهِ

کړو او د دې غنمو وصف يې هم بيان کړو، نو غلام به مبيعه وي او کړ (پيمانه) به ثمن وي. پس د قبضې

قَبلَ الْقَبْض وَلَو قَالَ بِعت مِنْك كُرًّا

نه وړاندې د غنمو يو کړ (پيمانه) په بدل کې د ويم نس اخيستل جائز دي او که هغه ووايي ما تا ته د غنمو

مِنَ الْحِنْطَة وَوَصَفَهَا بِهَذَا الْعَبْد يَكُون الْعَبْد ثَمَناً

يو کړ (پيمانه)، د دې غلام په بدله کې خرڅ کړو او د غنمو صفت بيان کړي؛ نو غلام به ثمن دی

وَالكُرُّ مَبِيعًا وَيَكُونَ العَقدُ سَلَماً لَا يَصِحُ إِلَّا مُؤَجَّلاً
او بر من غنم به مبیعه وي او دا به عقد سلم وي، لهذا دا به د میعادي به دول صحیح شي

فَصْلٌ حَرْفُ البَاءِ لِلإِلصَاقِ الخ: په عربي ژبه کې حرف "ب" د الصاق لپاره راځي او الصاق "تعلق الشيئ بالشيئ" یا "اتصال الشيئ بالشيئ" ته وايي. یعنې "ب" په دې خبره باندې دلالت کوي چې ددې ماقبل ددې مابعد سره یوځای وي؛ نو ماقبل ته ملصق او مابعد ته ملصق به وايي

د الصاق دوولونه: د الصاق دوه ډوله دي (۱) حقیقي الصاق. لکه (به دامٌ) په دې کښې حرف "ب" په ناروغ سړي باندې داخله ده. (۲) حکمي الصاق. لکه (مررتُ بزيدٍ) دلته حقیقي اتصال نشته، بلکې حکمي اتصال شته. یعنې (التصق مروري بمكانٍ يقربُ منه زيدٌ)

فِي وَضعِ اللُّغَةِ الخ: د "ب" حقیقي معنی د الصاق ده، ددې نه پرته د "ب" نور ټولې معناګانې[۱] مجازي دي

ولهذا تصحب الخ: مصنف رحمه الله فرمایي حرف "ب" خو د الصاق لپاره راځي، ددې وجې "ب" په اثمانو داخلیږي، لکه: (اشتريتُ هذا الكتابَ بخمسينَ درهماً)

تحقيقُ هذا الخ: مصنف رحمه الله فرمایي چې د حرف "ب" د الصاق تحقیق دا دی د بیع په باب کې اصل مبیعه ده، په بیع کې ثمن شرط او د تابع حیثیت لري، ځکه چې مبیعه معقود علیه ده او ثمن د معقود علیه څخه خارج وي او په بیع کې مقصود معقود علیه وي، ددې وجې مبیعه اصل ده او ثمن تابع او د شرط حیثیت لري.

او شرط د شي، شي څخه خارج وي، ددې وجې فقهاء کرام فرمایي که چیرې د عقد بیعې وروسته او د مبیعې قبض کولو نه وړاندې مبیع د بائع سره هلاکه شي؛ نو بیعه به فسخه شي، ځکه چې مبیعه اصل او مقصود بالذات ده، نو که مبیعه هلاکه شي، بیعه به خپله ختمه شي او که د عقد بیعې وروسته او په مبیعه باندې د قبضې څخه وړاندې ثمن د مشتري سره هلاک شي، نو بیع به فسخه نه وي، بلکې ددې په ځای به نور ثمن ورکوي، ځکه چې ثمن مقصود

---

(۱): (۱) د بیلګې په دول د استعانت لپاره، لکه: (كتبتُ بالقلمِ)، (۲) د ظرفیت لپاره، لکه: (صلّيتُ بالمسجدِ)، (۳) د مقارنت لپاره، لکه: (اشتريتُ الفرسَ بسرجه)، (٤) د تعلیل لپاره، لکه: (إنّكم ظلمتُم أنفُسكُم باتّخاذكمُ العجلَ)، (٥) د زیادت لپاره، لکه: (لاتلقوا بأيديكم إلى التهلكةِ)، (٦) د تعدي لپاره، لکه: (ذهبَ الله بنورهمْ)، (٧) د مقابلې لپاره، لکه: (اشتريتُ الفرسَ بالعبدِ)، (٢) د قسم لپاره، لکه: (بالله لأفعلنّ كذا وغير ذلك).

بالذات نه وي، بلکې محض تابع وي او ثمن هم په بيع کې تابع وي، ددې وجې ثمن په متعين کولو سره نه متعين کيږي. لهذا که مشتري د سلو ۱۰۰ نوټ راوباسي او د عقد وروسته د سلو روپو بل نوټ ورکړي؛ نو دا بيع به صحيح وي

يادونه: د مبيعې د اصليت وجه دا ده چې انساني ضروريات په مبيعه پوره کيږي، نه په ثمن باندې، ځکه چې ثمن سره زر، سپين زر او پيسو ته ويل کيږي او په دې شيانو سره د انسان لوږه او تنده نه ختميږي، د همدې وجې که ثمن د مشتري سره نه وي بيا هم بيع صحيح کيږي او که مبيعه د بائع سره نه وي بيا بيعه نه صحيح کيږي

اِذَا ثَبَتَ هٰذَا الخ: مصنف رحمه الله وايي: هر کله چې دا ثابته شوه چې په بيع کې اصل مبيعه ده او ثمن يې تابع ده، په دې باره کې قاعده دا ده چې: (**الأصلُ أن يكونَ التبعُ ملصَقاً بالأصلِ لا أن يكونَ الأصلُ ملصَقاً بالتبعِ**)، اصل دا ده چې تابع د اصل سره پيوست وي، نه دا چې اصل د تابع سره پيوست وي، يعنې د تابع اصل سره الصاق اصل دی او د اصل د تابع سره الصاق خلاف ظاهر او خلاف قانون کار دی، پس کله چې کلمه د "ب" په بدل يعنې ثمن باندې داخله شوه؛ نو دا ددې خبرې دليل دی چې ثمن تابع دي او د اصل يعنې مبيعې سره يې الصاق راغلی دی، نو هر کله چې د "ب" مدخول تابع دی، دا هم معلومه شوه چې مدخول د "ب" به مبيعه نه وي، بلکې ثمن به وي، ځکه چې په عقد بيع کې مبيعه اصل ده او ثمن تابع وي.

سوال: د مصنف رحمه الله د بيان څخه معلوميږي چې اصل ملصق به دی او تابع ملصق وي او دا بات له وراندې شوې ده چې د "ب" مدخول ملصق به وي. لکه په (كتبتُ بالقلمِ) کې کتابت ملصق او قلم ملصق به وي، پس د "ب" د ملصق به په بناء باندې اصل شو او دا خبره هم ثابته شوې چې د "ب" مدخول ثمن وي، لهذا ثمن اصل شوه، غرض دا چې د مصنف اصل ته ملصق به او تابع ته د ملصق ويلو مطلب دا دی چې په بيع کې ثمن اصل دی او مبيعه تابع ده، حال دا چې مخکې دا خبره ثابته شوې چې په بيع کې مبيعه اصل ده او ثمن تابع وي.

ځواب: کله چې کلمه د "ب" په اسم باندې داخله شي، نو ددې مقصد دا دی چې خپل ماقبل فعل مابعد اسم ته رسوي، لکه (كتبتُ بالقلمِ، قطعتُ بسكينٍ، ضربتُ بالسيفِ) په دې مثالونو کې ليکل، پرې کول او د وهلو فعلونه يې قلم، چاړې او تورې ته يې رسول مقصد دی، پس دا افعال چې ملصق دي اصل دي او د "ب" مدخول (قلم، سکين او سيف) چې ملصق به ياديږي دا تابع دي، نو معلومه شوه چې ملصق اصل دي او ملصق به تابع دي، د اصول الشاشي د ليکوال نه پرته نورو عالمانو هم دا ليکلي دي چې د "ب" مدخول ملصق به ده او ددې څخه

وړاندې ملصق وي، دا منل شوې خبره ده چې "ب" په ثمن باندې داخليږي او ثمن تابع وي، لهذا مورږ د مصنف رحمه الله عبارت په قلب باندې حمل کوو او وايو چې اصل عبارت داسې دی "الأصل أن يكونَ الأصل ملصقاً بالتبعِ لا أن يكونَ التبعُ ملصقاً بالأصلِ" يعنې قاعده دا ده چې اصل د تابع سره ملصق وي، نه دا چې تابع د اصل سره ملصق وي، خپله معلومه شوه چې اصل ملصق وي او تابع ملصق به وي، پس مبيعه چې ملصق وي دا به اصل وي او ثمن چې ملصق به ده دا به تابع وي، لهذا د مصنف رحمه الله د عبارت څخه د مبيعې تابع او د ثمن اصل نه لازميږي، د همدې وجې سناسو اشکال دفع شو

د سوال خلاصه: دا ده چې د مصنف رحمه الله د بيان شوې اصل (التبعُ ملصقٌ بالأصلِ) څخه معلومه شوه چې تابع ملصق وي او اصل ملصق به وي، دا منل شوې خبره ده چې د "ب" مدخول ملصق به وي، ددې څخه معلوميږي چې د "ب" مدخول اصل وي او تاسو دا هم ووېل چې "ب" په ثمن باندې داخليږي، يعنې د "ب" مدخول ثمن وي، ددې څخه دا خبره لازميږي چې د "ب" مدخول اصل وي او دا هم تاسو ويلي چې "ب" په ثمن باندې داخليږي، يعنې د "ب" مدخول خو ثمن وي؛ نو معلومه ده چې ثمن اصل وي، نو دا به مورږ د قياس په طريقه داسې کړو (مدخول الباء ملصقٌ به، والملصق به أصلٌ فمدخول الباء أصلٌ) د مخکيني قياس نتيجه به د دويم قياس کبری جوړه کړي او داسې به ووايي (مدخول الباء ثمن ومدخول الباء اصلٌ فالثمنُ أصلٌ).

د ځواب خلاصه: د مصنف رحمه الله په عبارت کې قلب دی، اصل عبارت داسې دی: (الأصلُ ملصقٌ بالتبعِ) اوس ددې اصولو څخه معلومه شوه چې اصل ملصق وي او تابع ملصق به وي، دا منل شوې خبره ده چې د "ب" مدخول تابع وي او دا خبره هم ثابته شوې ده چې د "ب" مدخول ثمن وي، پس لازمه شوه چې ثمن تابع وي، مورږ به د قياس په ډول داسې ووايو (مدخول الباء ملصقٌ به والملصق به تابعٌ فمدخول الباء تابعٌ) بيا د لومړي قياس نتيجه د راروان قياس جزء جوړوو، داسې وايو (مدخول الباء ثمنٌ ومدخول الباء تابعٌ فالثمنُ تابعٌ) لهذا معلومه شوه چې د مصنف د خبرې څخه هم د ثمن اصليت نه لازميږي، د همدې وجې د مصنف په عبارت باندې هيڅ ډول اعتراض نه راځي.

وَعَلىٰ هٰذَا قُلْنَا الخ: هرکله چې دا ثابته شوه چې د بيع په باب کې مدخول د "ب" ثمن وي، لهذا که په بيع کې مبيعه او ثمن دواړه داسې شيان وي چې دواړه هم د مبيعې جوړيدو صلاحيت لري او هم د ثمن جوړيدو صلاحيت لري، نو په ځای چې کلمه د "ب" داخله شي هغه به ثمن وي

او په ثمن کې د عقد بيعې نه وروسته او په مبيعه باندې د قبضې کولو نه وړاندې تبديلي جائز ده او په ځا چې کلمه د "ب" داخله نه وي هغه به مبيعه وي او په مبيعه کې د عقد بيعې نه وروسته او د قبض نه وړاندې تبديلي ناجائز ده

لومړی مثال: په دې اصل باندې چې کلمه د "ب" په ثمن داخليږي. مونږ وايو که څوک ووايي (بعتُ منکَ هذا العبدَ بکرٍّ منَ الحنطة) ما په تا باندې دا غلام د يو کر غنمو په بدل کې خرڅ کړو، د غنمو وصف هم بيان کړي. نو (کرٍّ من الحنطة) به ثمن وي. ځکه چې د "ب" مدخول دی او دا غير معين دي. غلام به مبيعه وي. ځکه چې متعين دی. لهذا د بيعې وروسته او په مبيعه باندې د قبضې کولو نه وړاندې به (کر من الحنطة) کې د ثمن په بناء تبديلي جائز ده. په شرط د دې چې دا تبديل شوي به هم په دې وصف باندې وي کوم چې يې د مشتري سره د عقد کولو په وخت کې بيان کړي وُ، خو دا چې مبيعه معينه شته او ثمن غير معين نشته. لهذا دا به بيع بالدين وي

دويم مثال: په دې اصل چې کلمه د "ب" د بيعې په باب کې په ثمن کې داخليږي، مونږ وايو که څوک ووايي (بعتُ منکَ کراً من الحنطةِ بهذا العبدِ) ما د غنمو يو کر (پيمانه) د دې غلام په بدل کې په تا باندې خرڅ کړه، هغه د غنمو اوصاف هم بيان کړي وي. په دې صورت کې به غلام ثمن وي. ځکه چې په دې باندې کلمه د "ب" داخله شوې ده. دا متعين او موجود دي، او (کرا من الحنطة) به مبيعه وي. بيا دا چې ثمن متعين دي او مبيعه غير متعينه، نو مبيعه به په بائع باندې قرض وي او هر کله چې مبيعه په بائع باندې قرض او غير متعين وي او ثمن متعين وي، نو دېته په شريعت کې بيع سلم وايي. د بيع سلم لپاره شرط دا دی چې مبيعه به متعينه وي، لهذا د مبيعې د سپارلو لپاره د وخت ټاکل ارين (ضروري) دي

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا رَحِمَهُمُ اللهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ
زمونږ عالمانو ويلي کله چې څوک خپل غلام ته ووايي (که د فلاني د راتلو خبر دې راکړو نو ته به
فَأَنتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُومِ
ازاد يې)، نو د ويونکي دا وينا به په رښتيا باندې حمل وي، د دې لپاره چې خبر د راتلو سره پيوست
فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ وَلَوْ قَالَ
وي، پس که غلام د دروغو خبر ورکړو. نو هغه به ازاد نه وي. او که څښتن خپل غلام ته ووايي
إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبَرِ
(که ته ماته دا خبر راکړو چې فلانی راغلی دی نو ته به ازاد يې)، نو دا وينا به په مطلق ويلو باندې

فَلَو أخبرهُ كَاذِبًا عُتِقَ وَلَو قَالَ لامرأته

حمل وي، که غلام د دروغو خبر ورکړو بيا به هم غلام ازاد وي، که کوم سړی خپلې ښځې ته ووايي

إن خرجتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإذني فَأَنتِ كَذَا تَحتَاج إِلَى الإِذنِ كُلَّ مَرَّةٍ

که ته له کوره ووتې، مګر زما په اجازه نو ته به طلاقه يې، نو ښځه به يې هر وخت اجازې ته اړتيا لري،

إذِ المُستَثنٰى خُرُوجٌ ملصق بِالإِذنِ فَلَو خَرَجَت فِي المَرَّةِ الثَّانِيَةِ

ځکه چې مستثنی هغه وتل دي چې د اجازت سره پيوست وي، د همدې وجې که ښځه دويم خل بې

بِدُونِ الإِذنِ طُلِّقَت وَلَو قَالَ إن خَرَجتِ مِنَ الدَّار إلَّا

اجازې د کور څخه ووځي، نو طلاقه به شي، او که خاوند داسې ووايي که ته له کوره ووتې مګر زما

أن آذَنَ لَكِ فَذٰلِكَ عَلَى الإِذنِ مَرَّةً حَتّٰى لَو خَرَجَت مَرَّةً أُخرٰي

په اجازه، نو دا قسم به په يو خل اجازت باندې حمل وي، ددې وجې که ښځه دويم خل بې اجازې له

بِدُونِ الإِذنِ لَا تطلق وَفِي الزِّيَادَات إِذَا قَالَ أَنتِ طَالِق بِمَشِيَّةِ اللهِ تَعَالٰى

کوره ووځي، نو هغه به طلاقه نه وي، په زيادات کې دي که کوم خاوند خپلې ښځې ته ووايي: د الله تعالى

أو بِإرَادَةِ اللهِ تَعَالٰى أو بِحكمِهِ لَم تُطَلَّق.

په خوښه ته طلاقه يې، يا د الله تعالى په اراده، يا د الله تعالى په حکم سره، نو دا به طلاقه نه وي

وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا رحمهمُ الله الخ: په دې اصل باندې چې "ب" د الصاق لپاره راځي، مصنف رحمه الله دوه مثالونه وړاندې کوي

لومړی مسئله: زموږ احنافو عالمانو ويلي، که مولی خپل غلام ته ووايي (که تا راته د فلانی د راتلو خبر راکړو نو ته به ازاد يې)، نو د مولی دا قسم به په رښتيا باندې حمل وي، که غلام رښتيا خبر ورکړي نو ازاد به شي، که د فلاني د راتلو درواغو خبر راغی بيا به ازاد نه وي.

ددې وجه دا ده چې هغه د قدوم په لفظ باندې "ب" داخله کړې ده چې د الصاق لپاره راځي، او دا ددې خبرې تقاضا کوي چې خبر د فلاني د قدوم سره ملصق شي، لهذا د هغه ازادي به د هغه خبر سره وي چې د فلاني د راتلو سره ملصق وي، او د فلاني د راتلو خبر به هغه وخت ملصق وي چې د فلاني راتلل موجود شي، لهذا دا قسم به په خبر صادق باندې حمل وي، لهذا که د قدوم فلان نه وروسته د قدوم فلان خبر ورکول شي، نو د خبر د رښتيا کېدو او شرط د موجودېدو له کبله به غلام ازاد وي او که د قدوم فلان نه بغير د قدوم فلان خبر ورکول

شي؛ نو د شرط د نه موجودېدو له کبله به هغه ازاد نه وي. ځکه چې شرط هغه خبر دی چې د قدوم فلان سره ملصق دی او دلته هغه شرط نه دی موجود شوی

وَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ الخ: که مولی خپل غلام ته داسې ووايي: «که تا ماته دا خبر راکړو چې فلانی راغلی دی نو ته به ازاد يې، نو دا وينا به په مطلق خبر باندې حمل وي. که غلام د دروغو خبر ورکړي يا د رښتيا. په دواړو صورتونو کې به غلام ازاد وي، د دې وجې هغه کلمه د "ب" نه ده استعمال کړې چې د الصاق لپاره راځي. لهذا په دې صورت کې به حريت د هغه خبر سره معلق نه وي چې د قدوم فلان سره پيوست وي. بلکې حريت او ازادي به د مطلق خبر سره معلق وي. برابره خبره ده که خبر رښتونی وي او که د دروغو وي؛ نو د شرط د موجودېدو له کبله به غلام ازاد وي

وَلَوْ قَالَ لِامرأته الخ: **دويمه مسئله:** که خاوند خپلې ښځې ته ووايي: که ته له کوره ووتې، مګر زما په اجازه نو ته به طلاقه يې. نو ښځه به بې هر وخت اجازې ته اړتيا لري. پس که ښځه په لومړي ځل په اجازه ووتله. دويم ځل بې اجازې له کوره ووتله. نو دا به طلاقه وي. ځکه چې په دې صورت کې هغه په استثناء کې اذن باندې "ب" داخله کړې ده چې د الصاق لپاره راځي. لهذا دلته به مستثنی خاص خروج وي چې هغه به ملصق باذن الزوج وي. ګويا خاوند ښځې ته داسې ويلي دي. چې تاته هيڅ د وتلو اختيار نشته. مګر هغه وتل چې زما د اجازې سره به ملصق وي. يعنې که تا ملصق بالاذن خروج نه علاوه کوم نور خروج غوره کړه؛ نو ته به طلاقه يې، نو هر ځل وتلو کې به ښځه د خاوند د اجازې محتاجه وي. که کوم ځل داسې خروج موجود شو چې ملصق باذن الزوج نه وو؛ نو د شرط د موجودېدو له امله به ښځه طلاقه وي

وَلَوْ قَالَ إِنْ خرجتِ الخ: که خاوند خپلې ښځې ته ووايي "إِنْ خرجتِ مِنَ الدارِ إلا أنْ آذنَ لكِ فأنتِ طالقٌ" نو په دې صورت کې صرف په لومړي ځل ښځه د خاوند د اجازې محتاجه ده. بيا دويم دښځې د وتلو لپاره د خاوند اجازې ته ضرورت نشته. که ښځه دويم د خاوند بې اجازې د کوره ووځي؛ نو نه به طلاقيږي. د دې وجې چې هغه کلمه د "ب" نه ده استعمال کړې چې د الصاق لپاره راځي. لهذا د هر ځل وتل به باذن الزوج ضروري نه وي. بلکې د يو ځل وتلو لپاره به اذن کافي وي، پس که هغه په دويم ځل د خاوند بې اجازې له کوره ووځي نو ته به طلاقيږي

وَفِي الزِّيَادَاتِ الخ: که خاوند خپلې ښځې ته ووايي "أنتِ طالقٌ بمشيةِ الله يا ووايي أنتِ طالقٌ بإرادةِ الله يا ووايي: أنتِ طالقٌ بحكمِ اللهِ تعالیٰ" ته د الله تعالی په خوښه طلاقه يې. يا د الله تعالی په اراده طلاقه يې. يا د الله تعالی په حکم سره طلاقه يې، نو په دې صورت کې به بې ښځه طلاقه نه وي، ځکه چې په دې صورت کلمه د "ب" استعمال شوې چې د الصاق لپاره ده.

ګويا هغه د ښځې طلاق د الله تعالى د خوښې سره، يا د هغه د ارادې سره، يا د هغه د حکم سره معلق کړې دى، پس طلاق به هغه وخت واقع وي چې د الله تعالى خوښه، اراده او حکم معلوم شي، خو د هغه معلومېدل محال دي. لهذا طلاق به واقع نه وي

فصل فِي وُجُوه الْبَيَان وبحث بيان التقرير

اَلْبَيَان على سَبْعَة أَنْوَاع: بَيَان تَقْرِير، وَبَيَان تَفْسِير، وَبَيَان تَغْيِير، وَبَيَان ضَرُورَة، وَبَيَان حَال،
بيان په اوه قسمه دى بيان تقرير، بيان تفسير، بيان تغيير، بيان ضرورة، بيان حال، بيان عطف

وَبَيَان عطف، وَبَيَان تَبْدِيل، أما الأول فَهُوَ أَن يكون معنى اللَّفْظ ظَاهرا لكنه يحْتَمل غَيره،
اوبيان تبديل، بيان تقرير هغه قسم دى چې د لفظ معنى ظاهره وي؛ خو لفظ د بلې معنى احتمال لري،

فَبَيَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ،
بيا متکلم په هغې معنى سره خپل مراد څرګند کړي کومه معنى چې د لفظ څخه معلومېږي. د ظاهر

فَيَتَقَرَّرُ حكم الظَّاهِر بِبَيَانه ومثاله إِذَا قَالَ لفُلَان عَلَيَّ
حکم د متکلم د بيان سره نور هم پخېږي. د بيان تقرير مثال دا دى چې يو سړى ووايي: د فلاني په ما

قفيز حِنْطَة بقفيز الْبَلَد أَو أَلْف من نَقْد الْبَلَد
باندې يو قفيز (د هغه ښار قفيز) غنم دي، يا ووايي چې د فلاني په ما باندې د ښار نغدي زر/ ۱۰۰۰

فَإِنَّهُ يكون بَيَان تَقْرِير لِأَنَّ الْمُطلق كَانَ
روپۍ قرض دي، نو دا بقفيز البلد او من نقد البلد ويل بيان تقرير دى. ځکه چې مطلق (قفيز او روپۍ)

مَحْمُولاً عَلى قَفِيزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِه مَعَ احْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْر فَإِذا بَيَّنَ ذَلِك
د دغه ښار په پيمانې او روپيو باندې حمل وي، سره د احتمال د نورو، نو هر کله چې متکلم په خپل

فَقَدْ قَرَّرَهُ بِبَيَانه وَكَذَلِكَ لَو قَالَ
بيان سره د قفيز او روپو بيان په نقد البلد، سره وکړو، نو خپل بيان يې پوخ کړو او همدا راز که څوک

لفُلَانٍ عِنْدِي أَلْف وَدِيعَةٌ فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِي
ووايي "لفلانٍ عندي ألف" د فلاني زر روپۍ زما سره د وديعت دي، ځکه چې کلمه د "عندي" د خپل

بِإِطْلاقهَا تفِيد الْأَمَانَة مَعَ احْتِمَال إِرَادَة الْغَيْر فَإِذا قَالَ وَدِيعَة
اطلاق له وجې د امانت فايده ورکوي، د غير امانت د احتمال کېدو سره، نو هر کله چې هغه وديعةً ووېل

فَقَدْ قَرَّرَ حكمَ الظَّاهِرِ بِبَيَانِه.
نو هغه د ظاهر حکم په خپل بیان سره نور هم پوخ کړو

فَصْلٌ فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ الخ: دا فصل د بیان د طریقو په بیانولو کې دہ

د بیان لغوي معنی اظهار ده. کله کله د ظهور په معنی هم استعمالیږي. خو دلته لومړی معنی مراد ده. یعني د مخاطب په وړاندې د معنی څرګندول او بیان په اصطلاح کې (اظهار المتکلم ما في ضمیره بحیث یفهمه المخاطب) یعني د متکلم مافي الضمیر داسې اظهار کول چې مخاطب پرې پوه شي

بیان چې څنګه په ویلو سره کیږي دغه راز په فعل سره هم کیږي. لکه څرنګه چې نبي کریم ﷺ د حج او لمونځ طریقه په خپل عمل سره وښوده. بیا یې وویل "خذوا عني مناسککم"، "صلوا کما رأیتموني أصلي" یعني زما څخه د حج مناسک زده کړئ او داسې لمونځ کوئ لکه څرنګه چې یې زه کوم. بیا ځینې وخت د قول په نسبت په فعل سره زیات وضاحت کیږي. خو دلته د قولي بیان څخه بحث کیږي د فعلي څخه بحث نه کیږي

حاصل: دا چې بیان په اوه قسمه دی (۱) بیان تقریر، (۲) بیان تفسیر، (۳) بیان تغییر، (۴) بیان ضرورة، (۵) بیان حال، (۶) بیان عطف او (۷) بیان تبدیل. د بیان دا تقسیم استقرائي دی عقلي نه دی، یعني په تلاش کولو سره ممکن ده چې نور اقسام هم پیدا شي

(۱) **بیان تقریر:** په بیان تقریر کې اضافت بیاني دی، یعني هغه بیان چې تقریر دی. مطلب دا هغه بیان چې د متکلم مراد پوخ کړي، مصنف رحمه الله فرمایي بیان تقریر دا دی چې د لفظ معنی او مضمون بالکل ظاهر وي، خو د غیر احتمال هم لري. لکه کلام په معنی حقیقي کې ظاهر وي خو د مجازي معنی احتمال هم لري، یا مثلا عام په خپل عموم کې ظاهر وي خو د تخصیص احتمال هم لري، بیا متکلم د خپل بیان په ذریعه واضحه کړي چې زما مراد هم هغه وُ چې د لفظ څخه ظاهرا معلومېده، نو د لفظ ظاهري معنی د متکلم په بیان سره نوره هم مضبوطه شي او د بلې معنی احتمال ورسره ختم شي، دې بیان ته بیان تقریر وایي، لکه (فسجد الملئکة کلهم أجمعون) کې (فسجد الملئکة) د ټولو پرښتو سجدې ته ظاهر دی، خو د للأکثر حکم الکل قاعدې لاندې، په دې کې ددې خبرې احتمال شته چې شاید زیاتو سجده کړې وي او بعضو سجده نه وي کړې، خو (کلهم) ظاهري معنی نوره تاکید کړه او دا احتمال یې ختم کړو چې ټولو په سجده نه وي کړې؛ نو کلمه د (کلهم) بیان تقریر شو

مِثاله إذا قالَ الخ: چا اقرار وکړو "له عليّ قفيز حنطة بقفيز البلدِ" نو د هغه دا قول "له عليّ قفيز الحنطةِ" دا کلام په قفيز البلد کې ظاهر دی. ځکه چې لفظ "قفيز" کله مطلق وويل شي؛ نو ددې ځخه متعارفه معنی مراد وي او متعارف قفيز د ښار وي. په دې کې د نورو احتمال هم شته چې شايد د بل ښار قفيز مراد وي، متکلم په "قفيز البلد" ويلو سره ظاهري معنی نوره هم مضبوطه کړه، ويې ښودل چې زما مراد هم دا ظاهري معنی وه. د احتمال او تاويل دروازه بنده شوه، نو د هغه دا قول چې "بقفيز البلد" بيان تقرير شو

دغه راز چا دا اقرار وکړو چې "له عليّ ألفٌ من نقدِ البلدِ" نو د هغه دا قول "له عليّ ألفٌ" د ښار په روپو کې ظاهر دی، ځکه چې "ألف" کله مطلق وويل شي، نو د هغې ځخه متعارفه معنی مراد وي او متعارف د ښار نغدې روپۍ دي. خو د بل ځای د روپو احتمال هم لري چې شايد دغه زر روپۍ ددې ښار نه وي، بلکې د کومې بلې علاقې وي، نو متکلم په "من نقد البلد" ويلو سره ظاهري معنی نوره هم پخه کړه، د احتمال او تاويل دروازه يې بنده کړه، لهذا د ده دا قول چې (من نقد البلد) بيان تقرير شو

وَكَذٰلِكَ لَوْ قالَ الخ: چا دا اقرار وکړو چې "لفلانٍ عندي ألفٌ وديعةٌ" نو د هغه دا قول چې "لفلانٍ عندي ألفٌ" په امانت کې ظاهر دی، ځکه چې هغه کلمه د "عندي" مطلق ويلې دی او کله چې کلمه د "عندي" مطلق وويل شي؛ نو د امانت فايده ورکوي. خو احتمال د غير هم لري چې شايد د امانت په طور نه وي، نو متکلم په "وديعةٌ" ويلو سره ددې ظاهري معنی تاکيد وکړو چې زما مراد د همدې ظاهري کلام تاکيد دی، دغه راز متکلم په خپل بيان سره د احتمال او تاويل دروازه بنده کړه، لهذا د هغه دا قول "وديعةٌ" بيان تقرير دی.

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ

فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظ غير مَكْشُوف الْمُرَاد فَكَشَفَ بِبَيَانِه مِثَاله

او بيان تفسير هغه دی چې د لفظ مراد ظاهر نه وي، بيا يې متکلم په خپل بيان سره ظاهر کړي، مثال

إِذَا قَالَ لِفُلَان عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسرالشيءَ بِثَوْبٍ

يې دا دی لکه يو سړی ووايي: د فلاني په ما باندې يو شی دی، بيا د شي تفسير په جوړې سره وکړي.

أَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ وَنَيِّفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النيفَ

يا ووايي په ما يې لس درهمه او څه دپاسه دي، بيا د "څه" تفسير په (دوه يا) خو عدد سره، وکړي.

أَو قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشَرَةٍ مَثَلاً وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوعَيْنِ
يا ووايي د فلاني په ما باندې دراهم دي. د دراهمو تفسير بيا په لسو سره وكړي. د بيان ددې دواړو
مِنَ الْبَيَانِ أَن يَصِحَّ مَوْصُولاً وَمَفصولاً.
نوعو حكم دا دى چې كه متصل وي او يا منفصل وي. دواړه طريقې صحيح دي

(۲) **بيان تفسير**: (۱)

مصنّف رحمه الله فرمايي چې: بيان تفسير د مشترک يا مجمل لفظ چې غير مكشوف المراد وي. بيا يې متكلم په خپل بيان سره واضح كړي. د بېلګې په ډول ((أقيموا الصلوة)) كې لفظ د "صلوة" مجمل دى، نه د ركعتونو تعداد معلوم دى او نه هم د لمونځ تفصيل ښودل شوى. ددېته وروسته نبي عليه السلام په خپلو اقوالو او افعالو سره د لمونځ طريقه وښودل. د نبي كريم ﷺ اقوال او افعال د لمانځه په اړه د ((أقيموا الصلوة)) لپاره بيان تفسير دي. دغه راز په ((آتوا الزكوة)) كې د "زكوة" لفظ مجمل دى. نه د زكوة د نصاب ذكر دى. نه د زكوة مقدار معلوم دى. نبي عليه السلام په خپل قول او بيان سره ددې ټولو شيانو وضاحت وكړ، نو د نبي كريم ﷺ قول او فعل د ((آتوا الزكوة)) لپاره بيان تفسير دى.

مِثاله إذا قالَ الخ: ددې ځاى څخه مصنّف رحمه الله د بيان تفسير لپاره درې مثالونه بيانوي

لومړى مثال: چا دا اقرار وكړو (له عليَّ شيءٌ ثوبٌ) نو د هغه دا قول (له عليَّ شيءٌ) غير مكشوف المراد دى، ځكه چې د "شي" اطلاق په هر څه باندې كېږي او شى مجمل دى. بيا متكلم په لفظ د "ثوب" سره خپل مراد واضح كړو چې د "شي" نه مې مراد جوړه ده او دا "ثوب" د "شي" لپاره بيان تفسير شو.

دويم مثال: چا دا اقرار وكړو (له عليَّ عشرة دراهم ونيفٌ) نو د هغه دا قول (نيفٌ) غير مكشوف المراد دى، ځكه چې د "نيف" اطلاق د يو څخه واخله تر درې پورې كېږي. بيا متكلم په يو، دوه يا درې سره واضح كړو چې د "نيف" څخه مراد يو يا دوه دى. لهذا "واحد يا اثنان" د "نيف" لپاره بيان تفسير شو.

---

(۱): په بيان تفسير كې اضافت بياني دى، يعني هغه بيان چې تفسير دى، مطلب دا چې هغه بيان چې د متكلم بيان واضحه كړي.

مرتم مثال: چا وویل (له عليّ دراهم عشرة) نو د هغه دا قول (له عليّ دراهم) غیر مکشوف المراد دی، چې د دراهمو څخه څو دراهمه مراد دي، بیا چې متکلم "عشرة" وویلو، نو ګویا متکلم په "عشرة" ویلو سره خپل مراد واضحه کړو چې د دراهمو څخه مې مراد لس درهمه دي، لهذا "عشرة" د "دراهم" لپاره بیان تفسیر شو

وحکم هٰذا النوعين الخ: د بیان تقریر او بیان تفسیر حکم دا دی چې دا موصولاً هم جائز دی او مفصولاً هم جائز دی، د بیلګې په دول که څوک ووایې "له عليّ شيئ ثوب" بیا هم دا قول "ثوب" بیان تفسیر صحیح کیږي، که مفصولاً یې وویل مثال یو وخت یې وویل "له عليّ شيئ" بیا څه وخت وروسته مخاطب ترې پوښتنه وکړه چې هغه څه شی دی؟ هغه ورته په ځواب کې وویل "ثوب" نو د هغه دا قول "ثوب" بیان تفسیر دی او معتبر دی

بحث بيانُ التّغْيِيْر

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَن يَتَغَيَّرَ بِبيانه معنى كَلَامِه وَنَظِيرُه التَّعْلِيقُ
بیان تغییر هغه دی چې د متکلم په بیان سره په دې کې تغیر او تبدیل راشي، د بیان تغیر مثال تعلیق
وَالِاسْتِثْنَاءُ وَقد اختلف الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا
او استثنی ده، په دې دواړو صورتونو کې فقهاوو اختلاف کړی دی، زمونږ عالمانو ویلي دي چې
الْمُعلق بِالشّرطِ سَبَب عِنْد وجود الشَّرْط لَا قبله
معلق بالشرط د شرط د موجودېدو پرمهال سبب جوړیږي، نه دا چې د شرط موجودېدو وړاندې،
وَقَالَ الشَّافِعِي رحمه الله التَّعْلِيق سَبَب فِي الْحَال إِلَّا أَن عدم الشَّرْط مَانع من حكمه
امام شافعي رحمه الله فرمايي: تعليق في الحال سبب وي، خو د شرط نه موجودېدل د حکم څخه مانع
وَفَائِدَة الْخلاف تظهر فِيمَا إِذا قَالَ لأجنبية إِنْ
وي، د اختلاف ثمره په هغه وخت کې ظاهریږي چې کله یو سړی پردۍ ښځې ته ووایې یعني که ما
تَزَوَّجتك فَأَنتِ طَالِق أَو قَالَ لعَبْدِ الْغَيْر إِن مَلَكْتُكَ
ستا سره واده وکړو، نو ته به په ما باندې طلاقه یې، یا پردي غلام ته ووایي که زه ستا مالک شوم،
فَأَنت حُرٌّ يكونُ التَّعْلِيق بَاطِلاً عِنْده لِأَن
نو ته به ازاد یې، د امام شافعي رحمه الله په نزد په دواړو صورتونو کې تعلیق باطل دی، ځکه چې

حكمِ التَّعْليق إنْعِقَادُ صدرِ الْكَلَام عِلَّةً وَالطَّلَاق وَالْعتاق هَهُنَا
د تعليق حكم دا دى چې د كلام صدر به علت جوړيږي او منعقد كيږي به. دلته طلاق او عتاق علت نه
لَمْ يَنْعَقِد عِلَّةً لِعدمِ إضَافَته إلَى الْمحل فَبَطل حكمُ التَّعْلِيق
دي جوړ شوي، د هر يو اضافت خپل محل ته نه دى سوى. ددې وجې د تعليق حكم باطل دى او تعليق
فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيق صَحِيحاً حَتَّى لَو تَزَوَّجَهَا
نه صحيح كيږي، زموږ په نزد تعليق صحيح كيږي، تر دې پورې كه ددغې ښځې سره واده وكړي: نو
يَقع الطَّلَاق لِأَن كَلَامه إنَّمَا يَنْعَقِد عِلَّةً عِنْد وجودِ الشَّرْطِ
ښځه به يې پرې طلاقه شي، ددې وجې چې د خاوند كلام د شرط موجود يدو په وخت كې علت منعقد
وَالْمِلكُ ثَابِتٌ عِنْد وجودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيقُ.
كيږي او ملك د شرط موجوديدو په صورت كې ثابتيږي. ددې وجې تعليق صحيح دى

(۳) **بيان تغيير**:

فايده: په بيان تغيير كې د موصوف اضافت صفت ته شوى دى، يعنې داسې بيان چې حكم بدلوي

د بيان تغيير تعريف: "هو أن يتغيرَ ببيانه معنىٰ كلامه" بيان تغيير هغه دى چې د متكلم د بيان له وجې دده د كلام معنى تبديله شي. د بيان تبديل له وجې د كلام په معنى كې تبديلي راځي، يعنې متكلم په خپل بيان سره د كلام ظاهري معنى يو بعيد محتمل طرفته كرځي. د بيان تبديل مثال تعليق او استثناء دى

د تعليق مثال: زيه دې مثال كې "إن دخلتِ الدارَ" متصلا تعليق دى چې په دې وجه د قول كلام معنى بدله شوه، ځكه چې د هغه دا قول چې "أنتِ طالقٌ في الحال" كې ظاهر و. خو د هغه دا قول چې "إن دخلتِ الدارَ" ظاهري معنى يې بل طرفته وګرځول، لهذا اوس به طلاق في الحال نه واقع كيږي، بلكې طلاق به د دخول دار سره معلق وي، په دې مثال كې "إن دخلتِ الدارَ" بيان تغيير شو.

د استثنا. **مثال**: چا وويل "له علىّ ألفٌ إلا مائة" په دې مثال كې "إلا مائة" بيان تغيير دى، په دې سره د كلام معنى بدله شوه، ځكه چې د هغه دا قول "له علىّ ألفٌ" د زرو روپو په لزوم كې ظاهر

ؤ. ځکه چې د "له علي ألف" ظاهري معنی دا ده چې مقر اقرار کوي چې د هغه په ما باندې پوره زر روپئ دي، خو "إلا مائة" دا ظاهري معنی بل طرفته وګرځول. ددې وجې به اوس په هغه باندې زر روپئ لازمي نه وي بلکې سل روپئ کم زر روپئ به لازمي وي

وَقَدِ اخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ الخ: مصنف رحمه الله وايي چې په تعليق او استثناء دواړو کې د فقهاوو کې اختلاف دی. احناف وايي چې معلق بالشرط سبب في الحال د حکم لپاره سبب نه جوړيږي. يعنې د شرط د موجودېدو نه وړاندې د حکم لپاره سبب نه دی. بلکې د شرط موجودېدو په وخت کې د حکم لپاره سبب ګرځي. د شرط د موجودېدو په وخت کې د حکم واجبونکی ګرځي. لکه په "إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ" کې "أنتِ طالقٌ" معلق بالشرط دی چې د طلاق وقوع يې دخول د دار سره معلق کړی دی. اوس "أنتِ طالقٌ" د دخول دار د شرط موجودېدو نه وړاندې د طلاق حکم د واقع کېدو لپاره سبب نه دی. بلکې د دخول دار د شرط موجودېدو پرمهال به د طلاق د واقع کېدو لپاره سبب جوړيږي. ګويا د دخول دار شرط موجودېدو نه وړاندې متکلم په "أنتِ طالقٌ" باندې له سره تکلم نه دی کړی. کله چې د دخول دار شرط موجود شي ګويا د هغه وخت متکلم وايي "أنتِ طالقٌ" لهذا کله چې تکلم اوس وشو نو ځکه سبب هم اوس جوړ شو

امام شافعي رحمه الله وايي چې معلق بالشرط د حکم لپاره همدا اوس سبب ګرځي. يعنې د تکلم کولو پرمهال طلاق ثابتيږي. خو د شرط نه موجودېدل د طلاق د وقوع څخه مانع دی. دده په نزد "إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ" کې "أنتِ طالقٌ" د في الحال طلاق واقع کېدو لپاره سبب دی. خو د دخول دار شرط نه موجودېدل د طلاق د وقوع لپاره مانع دی او د وقوع طلاق حکم تر دخول دار پورې مؤخر دی. د دوی دليل دا دی: که شرط موجود نه وای نو طلاق به في الحال واقع شوی ؤ. خو تعليق د وقوع حکم وځنډولو. لهذا د حکم نه واقع کېدل به عدم شرط ته منسوب وي. خلاصه دا چې د شوافعو په نزد د شرط د موجودېدو نه وړاندې د حکم نه موجودېدل د عدم شرط په بناء دي. د عدم اصلي په بناء باندې نه دی او د احنافو په نزد د شرط د موجودېدو نه وړاندې د حکم نه موجودېدل د عدم شرط په بناء باندې نه دي. بلکې د عدم اصلي په بناء باندې دي. يعنې په دې بناء چې متکلم ګويا په "أنتِ طالقٌ" باندې له سره تکلم نه دی کړی.

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ الخ: د احنافو او شوافعو د اختلاف ثمره به په دې دوه مثالونو کې په واضحه کېږي: چې که څوک پردۍ ښځې ته ووايي: "إن تزوجتكِ فأنتِ طالقٌ" يا څوک پردي غلام ته

ووايي "إن ملكتكِ فأنتَ حرٌ" زموږ په نزد خو دواړه تعليقونه صحيح دي. لهذا کله چې د پردی ښځې سره واده وکړي، نو هغه به طلاقه وي او کله چې دی د پردي غلام مالک شي؛ نو دغه غلام به ازاد وي او د امام شافعي رحمه الله په نزد دا دواړه تعليقونه باطل دي. لهذا کله چې هغه د پردی ښځې سره واده وکړي هغه به پرې طلاقه نه وي. دغه راز که د پردي غلام مالک شي؛ نو هغه به پرې نه ازاديږي

لأنَّ حكمَ التَّعْلِيقِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د شوافعو[1] دليل بيانوي

د امام شافعي رحمه الله د دليل حاصل دا دی د تعليق حکم دا دی چې معلق بالشرط (جزاء) همدا اوس د حکم لپاره علت گرځي، يعنې د تعليق د صحت لپاره ضروري ده چې صدر کلام (معلق بالشرط يا جزاء) في الحال د حکم لپاره د علت جوړېدو صلاحيت ولري. خو د هغه دا قول "أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ" او دا قول چې "أنتَ حرٌ إن ملكتكَ" کې "أنتِ طالقٌ" او "أنتَ حرٌ" في الحال د حکم لپاره د علت جوړېدو صلاحيت نه لري. ځکه چې هغه طلاق او حريت دا سې لورِ ته منسوب کړي دي چې هغه محل ددې حکم د قبلېدو صلاحيت نه لري. ځکه چې په پردی ښځه کې ملک نکاحي نشته، او په پردي غلام کې ملک رقبي نشته، لهذا تعليق باطل شو او دا کلام لغو شو. پس که دغه قسم کوونکی ددې ښځې سره نکاح وکړي نو هغه به طلاقه نه وي او کله چې ددې غلام مالک شي هغه به پرې ازاد نه وي

د احنافو دليل زموږ په نزد صدر د کلام (معلق بالشرط) في الحال د حکم لپاره علت نه جوړيږي، بلکې د شرط د موجودېدو پرمهال د حکم سبب او علت جوړيږي. نو هر کله چې شرط موجود شي، يعنې د پردی ښځې سره واده وکړي، يا د پردي غلام مالک شي. نو په دې وخت کې دده دا قول چې "أنتِ طالقٌ" او "أنتَ حرٌ" د حکم (د طلاق وقوع او د حريت اثبات) لپاره سبب جوړيږي، او دغه وخت يې د سبب جوړېدل هم صحيح دي، ځکه چې په دې وخت کې هغه "أنتِ طالقٌ" او "أنتَ حرٌ" خپل محل ته منسوبوي. ځکه چې په دې وخت کې په ښځه کې ملک نکاحي او په غلام کې ملک رقبي ثابت شوی دی. لهذا ښځه به طلاقه وي او غلام به ازاد وي.

(۱): دلته د صدر کلام څخه مراد جزاء ده، خواه که د شرط څخه وړاندې وي لکه (أنتِ طالقٌ إن دخلتِ الدارَ) او که د شرط څخه وروسته وي، لکه (إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ) خو مصنف رحمه الله صدر د کلام په جزاء سره ځکه تعبير کړ چې جزاء حکماً مقدمه وي، ځکه چې په کلام کې مقصود بالذات همدا وي، او شرط خو د جزاء د وقوع لپاره محض د يو قيد حيثيت لري.

وَلِهٰذَا					
الْمَعْنَى
ددې معنی له وجې چې تعليق بالشرط د شرط موجودېدو پرمهال سبب جوړېږي، نه دا چې د شرط
قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ لِلْوُقُوعِ فِي صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ
د وجود نه وړاندې؛ موږ وېلي دي: د ملک په نه شتون کې د جزاء د وقوع لپاره د تعليق د صحيح
أَن يَكُونَ مُضَافًا إِلَى الْمِلْكِ أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتَّى لَو قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ
کېدو شرط دا دی چې تعليق ملک يا سببِ ملک ته منسوب وي، که څوک پردی ښځې ته ووايي
إِن دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ
(که ته کور ته داخله شوې نو ته به طلاقه يې) بيا ددې ښځې سره واده وکړي او کور ته د داخلېدو
لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ
شرط موجود شي، نو هم طلاق نه واقع کېږي، دغه راز د امام شافعي رحمه الله په نزد د ازادې ښځې
جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عِنْدَهُ لِأَنَّ الْكِتَابَ
سره د واده کولو د وس له وجې سرى نه شي کولای چې د وينځې سره واده وکړي، ځکه چې کتاب الله
عَلَّقَ نِكَاحَ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ
د وينځې سره واده کول د ازادې ښځې سره د واده وس نه لرلو سره معلق کړی دی، پس د ازادې ښځې
كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ.
سره د واده د وس پرمهال شرط موجود نه وي، او د شرط نه موجودېدل د حکم څخه مانع وي.
ددې وجې د وينځې سره نکاح جائز نه ده.

وَلِهٰذَا الْمَعْنَى الخ: دا چې زموږ په نزد معلق بالشرط د شرط د موجودېدو نه وړاندې د حکم لپاره سبب او علت نه جوړېږي، بلکې د شرط موجودېدو پرمهال د حکم لپاره علت او سبب جوړېږي. د همدې اصل په بناء زموږ احناف عالمان وايي: د عدم ملک په صورت کې د تعليق د صحت شرط دا دی چې هغه تعليق ملک يا سببِ ملک طرفته مضاف وي، لکه يو کس چې پردي غلام ته ووايي "إن ملكتك فأنت حرٌّ" دا تعليق صحيح دی، ځکه چې هغه د عدم ملک په صورت کې تعليق ملک ته مضاف کړی دی. دغه راز که څوک پردي غلام ته ووايي "إن

اشتريتُ فأنتَ حرٌ" نو دا تعليق هم صحيح دی. ځکه چې هغه د عدم ملک په صورت کې تعليق سببِ ملک ته مضاف کړی دی. ځکه چې شراء د ملک رقبې لپاره سبب دی

حَتّٰی لَوْ قَالَ الخ: که چا پردی ښځې ته وويل "إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ" زمونږ په نزد دا تعليق باطل دی. ځکه چې هغه د عدم ملک په صورت کې طلاق د دخول دار سره معلق کړی دی، دخول دار نه ملک دی او هم سببِ ملک دی. لهذا که هغه د دې پردی ښځې سره نکاح وکړه، بيا د دخول دار شرط موجود شو، نو په دې صورت کې به ښځه طلاقه نه وي. ځکه چې دغه تعليق له لومړي سره باطل دی. خو که پردی ښځې ته يې داسې الفاظ وويل "إن نكحتكِ فأنتِ طالقٌ" دا تعليق ځکه صحيح دی چې په دې کې نسبت سبب ملک ته شوی دی، ځکه چې نکاح د ملک سبب دی. لهذا که دغه سړي نکاح ورسره وکړي نو طلاق به واقع شي

قوله وكذلك طول الحرّة الخ: په پورتنيو اصولو لکه څرنګه چې وړاندې مسئله متفرع شوه، دغه راز د ازاد ښځې سره د واده مسئله هم ده

مسئله: د امام شافعي رحمه الله په نزد عدم شرط، عدم حکم لره مستلزم دی، يعنې عدم شرط مانع عن الحکم دی، په دې بناء باندې شوافع وايي د ازادې ښځې سره د واده کولو د وس په صورت کې د وينځې سره واده نه صحيح کيږي.

د امام شافعي رحمه الله دليل د قرآن مجيد دا ايت دی ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ «په تاسو کې چې څوک د ازادو مسلمانو ښځو سره د واده وس نه لري، بيا دې هغوی د مسلمانو وينځو سره واده وکړي، هغوی چې ستاسو مسلمان ښاريته يې مالکان دي» په دې آيت کې يې د وينځې سره واده د ازادې ښځې سره د واده وس نه لرلو سره معلق کړی دی، لهذا اوس چې څوک د ازادې ښځې سره د واده وس لري، نو د هغه لپاره د مسلمانې وينځې سره واده جائز نه دی، ځکه چې په دې صورت کې عدم طول حره شرط موجود نه شو او د امام شافعي رحمه الله په نزد د شرط نه موجودېدل مانع عن الحکم وي، انتفاء شرط انتفاء د حکم لره مستلزمه وي، لهذا د هغه په نزد که د ازادې ښځې سره د واده وس لري، نو ده ته نه جائزه چې د وينځې سره نکاح وکړي

د احنافو مذهب: د احنافو مذهب دا دی چې وجود د شرط وجود د حکم لره مستلزم دی، يعنې کله چې شرط وموندل شي، نو حکم به ضرور موندل کيږي، خو عدم شرط مانع عن الحکم نه وي، يعنې داسې نه وي چې کله شرط نه وي نو حکم به هم نه وي، عدم شرط، عدم حکم لره مستلزم نه وي، بلکې دا ساکت عن الحکم وي، نه د دې حکم ثابتوونکی وي او نه يې منفي

کووونکی وي، بلکي ممکنه ده چي په بل دليل سره ثابته وي. ددې وجې څخه وايو د ازادې ښځې سره د وس او قدرت سره، سره د وينځې سره نکاح او واده جائز دی

د احنافو دليل د جواز لپاره دليل د قرآن مجيد دا ايت دی ((فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ)) او ((وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ)) د عموم تقاضا کوي، په دې ايتونو کي په "لَكُمْ" کي د "كُمْ" ضمير عام دی، هر هغه سړي ته حکم شامل دی چي د ازادې ښځې سره د واده وس لري او که يې نه لري او همدا راز د "فَانْكِحُوا" خطاب هم عام دی، په دې کښي هغه سړی هم داخل دی چي د ازادې ښځې سره د واده وسه نه لري. دغه راز هغه سړی هم داخل دی چي د ازادې ښځې سره د واده وس لري، په دې ايتونو کي لفظ د "مَا" عام دی، هرې ښځې ته يې حکم شامل دی، برابره خبره ده چي ښځه ازاده وي او که وينځه وي، لهذا ددې ايتونو د عموم څخه معلوميږي چي د ازادې ښځې د وس لرلو باوجود د وينځې سره واده صحيح دی

وَكَذَٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِي رحمه الله لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُوتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا

دغه راز امام شافعي رحمه الله وايي چي د مطلقې بائنې لپاره نفقه نشته، مګر دا چي هغه حامله وي

لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ }

ځکه چي کتاب الله انفاق د حمل سره معلق کړی دی. ځکه چي د الله تعالی فرمان دی که ښځې د حمل څښتنانې وي، نو تاسو په هغې باندې خرچې کوئ تر دې پورې چي هغه د وضع حمل موده پوره

فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ

کړي، پس د حمل نه کيدو په وخت کي شرط موجود نه دی او د شرط نه موجود بدل د امام شافعي رحمه الله په نزد د حکم څخه مانع دی

وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيلِهِ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ

او زموږ په نزد څو د شرط نه موجود بدل د حکم څخه مانع نه دی، بلکي جائز دی چي حکم په خپل دليل سره ثابت شي. لهذا د وينځې سره به نکاح صحيح وي

وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ.

او مطلقې ته به نفقه ورکول هم واجب وي، د هغه نصوصو له وجې چي عام دي

وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِي رحمه الله الخ: د امام شافعي رحمه الله په نزد عدم شرط عدم حکم لره مستلزم دی او د شرط نه موجودیدل د حکم څخه مانع وي، ددې وجې امام شافعي رحمه الله وائي د مطلقې بائنې لپاره په خاوند باندې هیڅ نفقه نشته، خو که ښځه حامله وي بیا په خاوند باندې نفقه واجب ده، ددې لپاره دلیل د قران کریم دا ایت دی:

[وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ] که ښځې حمل ولري، نو تاسو په هغې باندې خرچې کوئ، تر دې پورې چې هغه د وضع حمل موده پوره کړي، په دې ایت کې یې نفقه د حمل سره معلق کړې ده، لهذا که مطلقه بائنه ښځه حملداره وي؛ نو نفقه یې په خاوند باندې شته او که حملداره نه بیا په خاوند باندې نفقه نشته، ځکه چې د نفقې د وجوب شرط په حمل باندې دی او دغه شرط دلته نشته، عدم شرط، عدم حکم لره مستلزم دی، لهذا د مطلقې بائنې غیرحاملې لپاره په خاوند باندې نفقه واجب نه ده.

د احنافو مذهب او دلیل یې: عدم شرط، عدم حکم لره مستلزم نه دی، یعنې عدم شرط مانع عن الحکم نه وي، بلکې ساکت عن الحکم وي، نه د حکم ثابتوونکی وي او نه د حکم نفي کوونکی، لهذا دغه حکم به په کوم بل دلیل سره ثابت وي، ځکه مونږ وایو چې د مطلقې بائنې غیرحاملې لپاره هم په خاوند باندې نفقه واجب ده. د مطلقه بائنه غیرحاملې لپاره د نفقې وجوب د قران کریم ددې ایت څخه معلومیږي «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» او «فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ» په دې ایتونو کې د (هُنَّ) ضمیر عام دی او هرې ښځې ته شاملیږي، برابره خبره ده چې حامله وي او که غیر حامله وي، لهذا ددې ایتونو د عموم له وجې د مطلقه بائنه غیرحاملې نان او نفقه هم په خاوند باندې واجب دي

وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْاِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ
د معلق بالشرط ددې نوع په توابعو کې حکم هغه وخت مرتب کیږي کله چې په یو صفت سره متصف
فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ
وي، ددې وجې د امام شافعي رحمه الله په نزد دا حکم په صفت باندې مرتب کول حکم په هغه صفت
عِنْدَهُ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِي رحمه الله لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ
باندې د معلق کولو په څېر دی، په همدې بنا، باندې امام شافعي رحمه الله وائي: د کتابیه وینځې
لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى
سره نکاح ناجائز ده، ځکه چې نص د مؤمنې وینځې سره نکاح معلق کړې ده، ځکه چې د الله تعالی

{ مِن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ } فيتقيد بالمؤمنة

فرمان دى { مِن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ } يس د وينځو سره د نكاح جواز د مؤمنې د قيد سره مقيد دى. نو د ايمان

فَيَمْتَنِع الحكم عِنْد عدم الْوَصْف فَلَا يجوز نِكَاح الْأمة الْكِتَابِيَّة.

د وصف يه نه موجودګۍ کې د جواز نكاح حكم به نه كيږي. دهغې وجې د كتابيه ښځې سره نكاح ناجائز ده

وَمن تَوَابِع هَٰذَا النَّوْع الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د تعليق بالشرط يو تابع او د تعليق بالشرط يو وروستى صورت بيانوي. وروستى صورت يې دا دى كله چې حكم په داسې اسم باندې مرتب كړي چې د كوم صفت سره موصوف وي. نو حكم به ددې وصف سره معلق وي. لهذا كه وصف موجود شي نو حكم به هم موجود شي. كه وصف موجود نه شي نو حكم به هم نه موجوديږي. ځكه چې صفت هم د شرط په معنى وي. لكه يو سړى چې خپلې ښځې ته ووايي "أَنتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً" دا بعينه داسې ده لكه يو سړى چې ووايي (أَنتِ طَالِقٌ إِن رَكِبْتِ) صفت په معنى د شرط سره وي. حكم چې څنګه د شرط سره معلق كيږي دغه راز د وصف سره معلق كيږي. تعليق بالوصف د تعليق بالشرط په څېر دى. لهذا په تعليق بالوصف كې هم د احنافو او شوافعو داسې اختلاف دى لكه څرنګه چې په تعليق بالشرط كې ؤ. د امام شافعي رحمه الله په نزد چې څنګه عدم شرط مانع عن الحكم دى او عدم شرط، عدم حكم لره مستلزم دى. د شرط نه موجوديدو په صورت كې حكم هم منتفي وي، دغه راز د دوى په نزد عدم صفت هم مانع عن الحكم وي او عدم حكم لره مستلزم وي، د صفت د منتفي كيدو په صورت كې حكم هم منتفي كيږي او زمونږ احنافو په نزد چې څنګه عدم شرط مانع عن الحكم نه جوړيږي او عدم حكم لره مستلزم نه وي، بلكې ساكت عن الحكم وي. دغه راز عدم صفت هم عدم حكم لره مستلزم نه دى، بلكې هغه هم ساكت عن الحكم دى، عدم صفت نه ددې حكم لپاره مثبت دى او نه هم نافي دى. يعنې د وصف د منتفي كيدو په صورت كې به حكم نه منتفي كيږي. لهذا دا ممكنه ده چې حكم دې په بل دليل سره ثابت وي

وعلىٰ هٰذا قَال الشافعي رحمه الله الخ: په دې مختلف فيها اصولو باندې چې د امام شافعي رحمه الله په نزد عدم وصف عدم حكم لره مستلزم وي او د احنافو عالمانو په نزد عدم وصف عدم حكم لره مستلزم نه وي، يوه مسئله يرې متفرع كوي د امام شافعي رحمه الله په نزد د كتابيه ښځې سره واده جائز نه دى. د دوى دليل د قران كريم دا ايت دى ((مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)) تاسو د خپلو هغو مؤمنو وينځو سره نكاح وكړئ چې ستاسو ښۍ لاسونه يې مالكان دي، په دې ايت كې يې د جواز نكاح حكم مرتب كړى دى. د داسې وينځو سره چې په صفت د ايمان متصفې دي. ګويا د ايت داسې دى كه مؤمنه وينځه وي، نو تاسو د هغې سره

نکاح وکړي، کنه نو بیا د کتابیه وینځې سره نکاح مه کوئ. ځکه چې په کتابیه وینځې کې صفت د ایمان نشته، عدم صفت عدم حکم لره مستلزم وي، لهذا د کتابیه وینځې سره به نکاح صحیح نه وي، د احنافو په نزد چې څنګه د مؤمنې وینځې سره نکاح صحیح ده، دغه راز د کتابیه وینځې سره هم نکاح جائز ده، ځکه چې زمونږ په نزد عدم صفت عدم حکم لره مستلزم نه وي، بلکې عدم صفت ساکت عن الحکم وي، نه د حکم ثابتوونکې او د حکم منفي کوونکې، بلکې ممکنه ده چې حکم دې په بل دلیل سره ثابت وي او بل دلیل د قران کریم ایت "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ" او "وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ" ددې یادو شوو محرماتو نه علاوه نورې تولې ښځې ستاسو لپاره حلالې دي، "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ" یعنې د اهل کتابو پاکې ښځې هم ستاسو لپاره حلالې دي. ددې ایتونو د عموم له وجې د کتابیه وینځو سره نکاح جائز ده، ځکه چې دا اهل کتاب حرو (ازادو ښځو) ته هم شامل دی او اهل کتاب وینځو ښځو ته هم حکم شامل دی

ذهب	أَصْحَابُنَا	إِلَى	أَن	الِاسْتِثْنَاء	تكلم	بِالْبَاقِي	بَعْدَ	

د بیان تغییر له صورتونو څخه استثناء ده، زمونږ عالمان وایي چې استثناء د استثناء وروسته پاتې

الثُّنْيَا	كَأَنَّهُ	لم	يَتَكَلَّم	إِلَّا	بِمَا	بقى

شوي مقدار باندې تکلم دی، ګویا متکلم په دغه وروستې مقدار باندې تکلم کړی دی، د امام

وَعِنْدَه	صدرالكلام	يَنْعَقِد	عِلَّة	لِوُجُوب	الكلِّ	إِلَّا	أَن	الِاسْتِثْنَاء

شافعي رحمه الله په نزد صدر د کلام د کل د وجوب لپاره علت ګرځي او منعقد کیږي، خو استثناء دا

يَمْنَعهَا من العَمَل بِمَنْزِلَة عدم الشَّرط فِي بَاب التَّعْلِيق وَمِثَال هَذَا فِي قَوْله عَلَيْهِ السَّلَام

علت د عمل څخه منعه کوي، لکه د تعلیق په باب کې د عدم شرط په څېر، ددې مثال د نبي علیه السلام

لاتبيعوا	الطَّعَام	بِالطَّعَامِ	إِلَّا	سواءً	بِسَوَاءٍ	فَعِنْدَ	الشَّافِعِي

داحدیث مبارک دی، غله د غلې په بدل کې مه خرڅوئ، مګر دا چې برابر په برابر وي، د امام شافعي

رحمه الله صدرُ الْكَلَام انْعَقَد عِلَّةً لِحُرْمَة بيع الطَّعَام بِالطَّعَامِ على الْإِطْلَاق

رحمه الله په نزد صدر د کلام مطلقا د غلې په غلې باندې د خرڅولو لپاره علت ښودل شوی دی،

وَخرج	عَن	هَذِه	الْجُمْلَة	صُورَةُ	الْمُسَاوَاة	بِالِاسْتِثْنَاءِ	فَبَقِيَ	الْبَاقِي	تَحت

د استثناء په واسطه ددې مجموعې څخه د مساوات صورت خارج شو، پاتې صورتونه د صدر کلام

حكم الصَّدْر ونتيجة هَذَا حُرْمَةُ بيع الحفنة من الطَّعَام بحفنتين
د حکم حرمت لاندې پاتې شول. ددې اطلاق نتيجه يو موټئ غله په دوه موټي غلې خرڅولو په حرمت
مِنْهُ وَعِنْدَنَا بيع الحفنة لَا يدْخل تَحت النَّص
باندې هم راځي او زموږ په نزد يو موټئ غله د دوه موټي غلې په بدل کې خرڅول د نص د حکم لاندې
لِأَن الْمُرَاد بالمنهى يتَقَيَّد بِصُورَة بيع يتَمَكَّن الْعَبْد من إِثْبَات التَّسَاوِي
نه راځي. ځکه چې د منهي مراد د بيعې د هغه صورت سره مقيده ده چې بنده يې د برابرۍ او
والتفاضلِ فِيهِ كَيْلا يُؤَدِّي إِلَى نهى الْعَاجِز فَمَا لَا يدْخل تَحت المعيار الْمُسَوِّي
نه برابرۍ قدرت لري، ترڅو يوړې چې نهي د عاجز رانشي، پس کوم مقدار چې د مسوّي معيار
كَانَ خَارِجاً عَن قَضِيَّةِ الحَدِيث.
لاندې رانشي هغه د حديث د تقاضي څخه خارج دی

وَمن صور بَيَان التَّغْيِير الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د بيان تغيير دويم صورت استثناء[1] بيانوي

په استثناء کې هم د احنافو او شوافعو عالمانو داسې اختلاف دی لکه څرنګه چې په تعليق بالشرط کې ؤ، احناف عالمان وايي چې استثناء د تکلم بالباقي نوم دی، يعنې د استثناء وروسته چې کوم مقدار باقي پاتې شي، په دغه باقي پاتې کېدونکي باندې د تکلم نوم استثناء ده، ګويا متکلم صرف په باقي پاتې کېدونکي مقدار باندې تکلم کړی دی، په مستثنى منه باندې يې له سره تکلم نه دی کړی، د بېلګې په ډول څوک وايي: (له علیّ ألفٌ إلا مائة) د استثناء وروسته پاتې مقدار نهه سوه روپۍ دي، احناف وايي ګويا متکلم يوازې په نهه سوه روپو باندې تکلم کړی دی، د زرو روپو تکلم يې له سره نه دی کړی، امام شافعي رحمه الله بيا وايي: صدر د کلام (مستثنى منه) د کل د وجوب لپاره راځي، خو استثناء دا علت په کل کې د عمل کولو نه منع کوي، لکه عدمِ شرط معلق بالشرط د عمل کولو څخه منعه کوي. لکه څوک وايي: (له علیّ ألفٌ إلا مائة) اوس (له علیّ ألفٌ) صدر د کلام د الف د وجوب لپاره علت

---

(١) استثناء هم بيان تغيير دی، ځکه چې په دې سره هم سابقه بيان تبديلېږي. لکه: (له علیّ ألف) کې (إلا مائة) ويلو سره د (له علیّ ألف) په معنی کې تبديلي راغله.

ګرځېدلی دی. څو "إلا مائة" استثنا، د صدر کلام (له عليّ ألف) د زرو روپو د وجوب څخه منعه کړه.[٢]

ومثال هذا في قوله عليه السلام الخ: د استثنا. په عمل کې د اختلاف مثال د رسول الله ﷺ په قول ((لاتبيعوا الطّعام بالطّعام إلّا سواءً بسواءٍ)) کې دی. امام شافعي رحمه الله وايي چې د دې حديث صدر د کلام (لاتبيعوا الطّعام) مطلقا د بيع الطعام على الطعام د حرمت لپاره علت دی. يعني د صدر کلام څخه معلومه شوه چې د بيع الطعام بالطعام ټول صورتونه منهي عنه او تر حرمت لاندې راغله. برابره خبره ده چې هغه بيع الطعام بالطعام د تساوي په صورت کې وي او که د تفاضل په صورت کې وي. برابره خبره ده چې هغه بيع په ناپ او تول سره وي. يا په اندازې سره وي، يا برابره خبره ده چې هغه بيع الطعام بالطعام لږ وي او که ډېر وي. څو د رسول الله ﷺ دا قول چې: (إلّا سواءً بسواءٍ) د تساوي صورت د بيع الطعام بالطعام څخه خارج کړ. يعني دا يې وښودل چې په بيع الطعام بالطعام کې د تساوي صورت حرام نه دی او د مساوات نه

---

(٢): امام شافعي رحمه الله په دليل کې وايي: که استثناء د تکلم بالباقي نوم شي؛ نو کلمه طيبه چې "لا إله الا الله" ده، دا مفيد د توحيد لپاره نه شي، ځکه چې د الله تعالى د الوهيت ثبوت خو په "إلا الله" سره وشو، ليکن د غير الله د الوهيت نفي ونه شوه، ځکه چې ستاسو مستثنى منه د عدم کلام په حکم کې ده، دا ښکاره خبره ده چې دا پوره توحيد نه دی، ځکه چې مکمل توحيد د غير الله د الوهيت نفي او د الله تعالى د الوهيت د اثبات مجموعه ده، نو معلومه شوه چې صدر کلام د کل لپاره علت ګرځېدو سره منعقد کيږي، خو استثناء يې د عمل کولو څخه منعه کوي، او د احنافو لپاره دليل دا دی چې الله تعالى د نوح عليه السلام په حق کې وايي: "فلبث فيهم ألف سنةٍ إلا خمسين عاماً" يعني نوح عليه السلام نهه سوه پنځوس/٩٥٠ کاله تېر کړه، که په دې ايت کې صدر د کلام علت جوړ شي؛ نو د ايت څخه به غلطه مطلب ادا شي، داسې چې الله تعالى فرمايي: نوح عليه السلام زر/١٠٠٠ کاله تېر کړه بيا يې ووېل: چې پنځوس/٥٠ کاله کم ؤ، نو په دې سره خو د الله تعالى د کلام کذب لازميږي، د کلام الله کذب خو باطل او محال دی، لهذا مونږ به ووايو: چې الله تعالى په " ألف سنةٍ" باندې له سره تکلم نه دی کړی، بلکې صرف په نهه سوه پنځوس/ ٩٥٠ باندې يې قول کړی دی، د امام شافعي رحمه الله د دليل ځواب دا دی چې: په "لا إله الا الله" کې کلمه د "إلا" د استثناء لپاره له سره نه ده، بلکې دا په معنى د "غير" سره ده، په دې سره د غيرالله د الوهيت نفي او د الله تعالى د الوهيت صرف اثبات مقصد دی، ځکه خو د مکې مشرکينو ترې انکار وکړ، حال دا چې هغوی خو د الله تعالى د الوهيت اقرار کولو، لکه څنګه معترض هم په دې خبره باندې اقرار کوي، ځکه که په دې کلمې سره د الله تعالى د الوهيت اثبات او د غيرالله د الوهيت نفي مراد نه وای؛ نو هغوی به ددې کلمې د منلو څخه له سره انکار نه کولو.

پرته نور تول صورتونه حرام دي. د تفاضل صورتونه بيا عام دي، که ناپ او تول سره وي، يا په اندازې سره وي، يا په لږ مقدار سره وي او يا په ډېر مقدار سره وي. لهذا نتيجه (بايله) بې دا شوه چې يو موټئ غنم په دوه موټي غنمو باندې ورکول حرام دي.

او احناف بيا وائي چې: (بيع الحفنة بالحفنة) حرام نه دی، ځکه چې د يو موټي غنمو په دوه موټي غنمو باندې ورکول ددې نص لاندې داخل نه دی، ځکه چې زموږ په نزد يوازې د مستثنى منه اعتبار نه کيږي، بلکې د مستثنى منه او مستثنى د مجموعي څخه د حاصل شوې نتيجې اعتبار به وي. لکه په "له علي ألف إلا مائة" کې زموږ په نزد (له علي ألف) ته اعتبار نشته، بلکې د "له علي ألف إلا مائة" د مجموعي نتيجې (يعني نهه سوه ٩٠٠) روپو ته اعتبار دی، دغه راز په دې حديث مبارک کې نبي عليه السلام په بيع الطعام بالطعام کې د مساوات صورت حلال ګرځولی دی، د تفاضل صورت يې حرام ګرځولی دی، نو ددې حديث د مجموعي يعنې د مستثنى او مستثنى منه دواړو څخه دا نتيجه راوځي چې په دې صورت کې د بيعې د هغه خاص صورت څخه منعه شوې ده چې انسان يې ترمنځ په تساوي او تفاضل باندې قادر وي، او هغه دومره شی چې د معيار يعنې ترازو او ناپ لاندې راتلی شي چې دغه دومره اندازه لري او د معيار لاندې کثير مقدار راځي خو قليل مقدار نه راځي، "بيع الحفنة بالحفنة" په معيار قليل کې راځي، په معيار کثير کې نه راځي، په دېکښې انسان په مساوات او تفاضل باندې هم قادر نه دی، لهذا دا به له سره منهي عنه نه ګڼل کيږي، ځکه چې منهي د بيعې هغه خاص صورت دی چې انسان يې په تساوي او تفاضل باندې قدرت ولري، لهذا "بيع الحفنة بالحفنة" له سره ددې حديث لاندې هم نه راځي، نو هرکله چې دا ددې حديث لاندې داخل نه شو؛ نو د حرمت حکم هم پرې نه راځي، لهذا "بيع الحفنة بالحفنة" به حلال وي.

که پرته له دې موږ "بيع الحفنة بالحفنة" ددې منهي عنه بيعې لاندې راولو چې په دېکښې هم تساوي ضروري ده، نو دا خو نهي د عاجز ده، ځکه چې بنده په لږ مقدار کې په تساوي باندې له سره قدرت نه لري، اوس دده د تفاضل څخه منع کول دا نهي د عاجز ده او نهي د عاجز د شارع له لورې محال ده، لهذا "بيع الحفنة بالحفنة" ددې حديث لاندې له سره داخله نه ده نو حرامه هم نه شوه.

....

وَمن صور بَيَان التَّغْيِير الِاسْتِثْنَاءُ

وَمن صور بَيَان التَّغْيِير مَا إِذا قَالَ لفُلَان عَلَيّ ألف وَدِيعَة
د بيان تغيير له صورتونو څخه داده چي يو څوک ووايي: د فلاني په ما باندي زر روپۍ/١٠٠٠ امانت
بقوله وَدِيعَة غَيَّرَهُ إِلَى الْحِفْظ فَقَوله عَلَيّ يُفِيد الْوُجُوب، وَ
دي، نو د هغه قول "علیّ" د وجوب فايده ورکوي. قائل په خپل قول "وديعة" سره وجوب د حفاظت په
وَقَوله اعطيتني أَو أسلفتني ألفا
طرف بدل کړو، د قائل دا قول چي: تا ماته زر روپۍ/١٠٠٠ روپۍ راکړي دي. تا زما سره په زرو
فَلم أقبضها من جملَة بَيَان التَّغْيِير
روپو/١٠٠٠ باندي بيع سلم کړي ده او ما هغه زر روپۍ/١٠٠٠ نه دي قبضه کړي، دا هم د بيان تغيير
وَكَذَا لَو قَالَ لفُلَان عَلَيّ ألف زيوف، وَحكم
له قبيلي څخه دي، دغه راز که څوک ووايي: د فلاني په ما باندي زر/١٠٠٠ کوټه درهمه دي، د بيان
بَيَان التَّغْيِير أَنه يَصح مَوْصُولا وَلَا يَصح مَفْصُولًا ثمَّ بعد هَذَا مسَائِل
تغيير حکم دادی چي موصولا صحيح کيږي او مفصولا نه صحيح کيږي. بيا ځيني مسئلي داسي شته
اخْتلف فِيهَا الْعلمَاء أَنهَا من جملَة بَيَان التَّغْيِير فتصح بِشَرْط الْوَصْل
چي عالمانو پکښي اختلاف کړی دی چي هغه د بيان تغيير د قبيلي څخه دي په وصل سره صحيح کيږي
أَو من جملَة بَيَان التبديل فَلَا تصح وَسَيَأْتِي طرف مِنْهَا فِي بَيَان التبديل.
يا د بيان تبديل د قبيلي څخه دي چي هغه بيا نه صحيح کيږي، په هغو کي به ځيني مسئلي په بيان تبديل کي راشي.

وَمن صور بَيَان التَّغْيِير الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د بيان تغيير يو څو نور صورتونه بيانوي:

لومړی مثال: چا وويل: "لَه عَلَيّ ألف وَدِيعَة" په دې صورت کې دا "وَدِيعَة" بيان تغيير دی، ددې وجې د هغه دا قول چې "لَه عَلَيّ ألف" په قرض کې يې د وجوب فايده ورکول. ځکه چې کلمه د "علیٰ" د الزام او وجوب لپاره راځي. خو هغه "وديعة" وويلو. ددې کلام ظاهري معنی چې قرض دی هغه يې امانت طرفته بدله کړه.

دويم مثال: چا وویل "اعطیتني ألفا فلم أقبضها" په دې کې "فلم أقبضها" دا بیان تغییر دی، ددې وجې د هغه دا قول چې "اعطیتني ألفا" په قبضې باندې دلالت کوي، یعنې د کلام متعارفه معنی دا ده چې ما په زرو روپو باندې قبضه وکړه، ځکه چې اعطاء په قبضې سره تام ګرځي، خو کله چې هغه وویل "فلم أقبضها" نو په دې سره د سابقه کلام ظاهري او متعارفه معنی بل طرفته واوښتل، یعنې زما مراد اعطاء مع القبض نه ده، بلکې اعطاء بلاقبض مې مراد ده.

دریم مثال: چا وویل "اسلفتني فلم أقبضها" دلته "فلم أقبضها" بیان تغییر دی، ددې وجې د هغه دا قول چې "اسلفتني ألفا" یعنې تا مائته زر روپئ د بیع سلم لپاره راکړې وې او دا په دې خپله معنی کې ظاهر هم دی چې ما په زرو روپو باندې قبضه کړې وه، ځکه چې د بیع سلم اقرار د ثمن قبض لره مستلزم دی، ځکه چې بیع سلم هغه وخت تام ګرځي چې په ثمن باندې کامله قبضه وشي، خو کله چې هغه وویل "فلم أقبضها" نو هغه د خپل کلام سابقه ظاهري معنی (د ثمن د قبض) خبره بدله کړه او بله معنی (چې مطلق عقد د سلم دی) طرفته یې وګرځول.

څلورم مثال: چا د بل لپاره اقرار کې وویل "له عليّ ألف زيوف" دلته د "زيوف" لفظ بیان تغییر دی، ددې وجې د هغه دا قول "له عليّ ألف" په اصلي روپو کې ظاهر ؤ، یعنې ددې ظاهري معنی دا وه چې هغه زر صحیح او نوي درهم دي، خو د هغه دا وینا چې "زيوف" دی ظاهري (د اصلي روپو) معنی یې بدله کړه او بله (دویم نمبر او جعلي روپو) معنی یې مراد کړه.

<u>وحکم بیان التغییر الخ</u>: بیان تغییر موصولا صحیح دی، که بیان تغییر د وړاندیني کلام سره لفظا نژدې وي، نو معتبر به وي او مفصولا بیا هیڅ اعتبار نه لري، په دې باندې د ټولو فقهاوو اتفاق دی، ځکه چې بیان تغییر د رجوع حیثیت لري او د مخکیني کلام څخه رجوع متصلا صحیح کیږي خو مفصولا نه صحیح کیږي. دغه راز بیان تغییر هم که د صدر کلام سره متصل وي نو معتبر به وي او که منفصل وي بیا اعتبار نه لري.

سوال: ابن عباس رضی الله عنه به منفصلا استثناء ته اعتبار ورکولو. استثناء هم بیان تغییر ده، نو ګویا ابن عباس رضی الله عنه بیان تغییر منفصلا صحیح ګرځولی ؤ. لهذا ستاسو دا وینا چې بیان تغییر منفصلا صحیح نه دی، دا قول غلط دی.

لومړی ځواب: جمهور دې روایت ته صحیح نه وایي.

دویم ځواب: د ابن عباس رضی الله عنه دا دی که متکلم د مستثنی منه د تلفظ سره د استثناء نیت وکړي او څه وخت وروسته خپل نیت ښکاره کړي، نو دیانة به یې تصدیق کیږي، په دې صورت کې اګر چې بیان تغییر لفظا منفصل دی؛ خو په نیت کې متصل دی او د بیان تغییر د صحت لپاره همدومره کافي ده. د جمهورو دلیل دا دی چې نبي ﷺ وویل کوم انسان چې په

یو شي کې قسم وکړي او د هغې پرته عمل غوره وي، نو هغه ته پکار ده چې هغه کار وکړي چې خیر پکښې وي، د قسم د ماتولو کفاره دې ورکړي. که منفصلا بیان تغییر صحیح وي نو د کفارې حکم به یې نه وای کړی، بلکې منفصلا به یې د ان شاء الله ویلو حکم کړی وای، معلومه شوه چې بیان تغییر منفصلا نه صحیح کیږي

ثُمَّ بعدَ هٰذا الخ: ځینې مسئلې داسې شته چې عالمانو پکښې اختلاف کړی دی: چې ایا دا د بیان تغییر د قبیلې څخه دی او که د بیان تبدیل د قبیلې څخه دی، د کومو عالمانو په نزد چې بیان تغییر دی بیا د هغوی په نزد یوازې موصولا صحیح کیږي او د کومو عالمانو په نزد چې د بیان تبدیل د قبیلې څخه دی نو د هغوی په نزد له سره نه صحیح کیږي، نه موصولا صحیح کیږي او نه مفصولا صحیح کیږي، ځینې مسئلې به په بیان تبدیل کې راشي

بحث بیان الضرورة

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فمثاله فِي قَوْله تَعَالَى {وَوَرِثَه أَبَوَاهُ فلأمه الثُّلُث}
د بیان ضرورت مثال د الله تعالی دا قول دی: که د مړي وارثانو کې مور پلار وي، نو مور ته یې دریمه
أوجب الشّركَة بَين الْأَبَوَيْنِ ثمَّ بَين نصيب الْأُم
برخه رسیږي، دې قول د مور او پلار په منځ کې شرکت ثابت کړی دی، بیا یې د مور برخه بیان کړه،
فَصَارَ ذَلِك بَيَانا لنصيب الْأَب وعَلى هَذَا قُلْنَا إِذا بَينا نصيب الْمضَارب
نو د پلار برخه «ضرورة» بیان شوه، په همدې بناء موږ وایو: کله چې دوه سړي د مضارب برخه بیان کړي
وسكتا عَن نصيب رب المَال صحت الشّركَة وَكَذَلِكَ لَو بَينا نصيب رب المَال
او درب المال د برخې څخه چوپ پاتې شي، نو دا شرکت یې صحیح دی، د غه راز که دوه سړي د رب المال
وسكتا عَن نصيب الْمضَارب كَانَ بَيَانا وعَلى هَذَا حكم الْمُزَارعَة.
برخه بیان کړي او د مضارب د برخې څخه چوپ پاتې شي ودا به «ضرورة» بیان وي ود غه شان د مزارعت حکم هم دی

(۴) **بیان ضرورت:** د بیان ضرورت تعریف: (هو ما یفهم من فحوی کلام المتکلم إقتضاء ویقع بغیر اللفظ) دا هغه بیان دی چې د ویونکي (متکلم) د خبرو (کلام) د طرز څخه ضرورة معلومیږي او ددې لپاره کوم لفظ نه وي استعمال شوی

مثاله في قوله تعالى الخ: لومړی مثال: د الله تعالی فرمان دی (وورثه أبواه فلأمه الثلث) دا د بیان ضرورت مثال دی، که یو سړی مړ شي او په وارثانو کې یې یوازې مور او پلار ژوندي پاتې

وي، نو د قران كريم دا ايت {وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ} په ميراث كې د مور او پلار ترمنځ شراكت ثابتوي، بيا چې الله تعالى {فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ} ووېلو. په دې سره يې بوازې د مور برخه بيان كړه چې د هغې لپاره دريمه برخه ده، د پلار برخه يې بيان نه كړه، نو د پلار برخه {فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ} څخه اقتضاءً څېله معلومېږي. دا هغه وخت چې په وارثانو كې يې همدا دوه كسان پاتې وي، چې په درو برخو كې يوه برخه د مور شوه؛ نو دوه برخې به د پلار لپاره ثابتې شي او د پلار برخه به ضرورةً ثابته شي

وعلى هذا قلنا الخ:دويم مثال كه په عقد مضاربت[1] كې يوازې د رب المال برخه ونټاكل شي او د مضارب برخه نه وي ټاكل شوې، يا يوازې د مضارب برخه وټاكل شي او د رب المال برخه ونه ټاكل شي، په دواړو صورتونو كې مضاربت صحيح دی. ځكه چې د يو كس د برخې په ټاكلو سره د بل كس برخه څېله ټاكل كېږي. دا چې بغير له بيان څخه معلومه شي همدېته بيان ضرورت وايي

وعلى هذا حكم المزارعة الخ:دريم مثال كه په مزارعت[2] كې د ځمكې د مالك برخه وټاكل شي او د دهقان برخه معلومه نه شي، يا كه د دهقان برخه معلومه شي او د ځمكې د مالك برخه معلومه نه شي، په دواړو صورتونو كې مزارعت صحيح دی، ځكه چې د يو كس د برخې په ټاكلو سره د بل كس برخه څېله ضرورةً ثابتېږي، دا چې د دويم كس برخه د بيان پرته معلومېږي همدې ته بيان ضرورت وايي

وَكَذَلِكَ	لَوْ	أَوصى	لِفُلَان	وَفُلَان	بِأَلْف	ثُمَّ	بَيَّن	نصيب	احدهما

دغه راز كه يو سړی د فلاني او فلاني لپاره د زرو روپو وصيت وكړي، بيا په دوی دواړو كې د يو

كَانَ	ذَلِك	بَيَانًا	لنصيب	الآخر	وَلَو	طلق

برخه معلومه كړي، نو د يو كس د برخې په بيان سره د بل كس برخه څېله معلومېږي، كه يو كس په

إِحْدَى	امرأتيه	ثُمَّ	وطيء	إِحْدَاهُمَا

څېلو دوه ښځو كې يوې ته بغير د يوې د تعين نه طلاق وركړي، بيا په هغوی دواړو كې د يوې سره

(۱): مضاربت هغه عقد دی چې د يوه مال وي او د بل كس زيار (مزدوري) وي، د مال څښتن ته رب المال وايي، مزدوري كوونكي ته مضارب او عامل وايي، د مضاربت د صحيح كېدو لپاره شرط دا دی چې دواړه (رب المال او مضارب) به په ګټه كې سره شريك وي او د دواړو د ګټې اندازه بايد معلومه وي.

(۲): مزارعت هغه عقد دی چې د يوه ځمكه او د بل زيار (مزدوري) وي، دواړه په حاصلاتو كې شريك وي، د مزارعت د صحت لپاره هم د دواړو د برخو تعين ضروري دی.

كَانَ ذَلِك بَيَاناً للطَّلَاق فِي الْأُخْرٰى بِخِلَاف
وطي وكړي، نو دا د بوې سره په وطي، د دويمې ښځي لپاره د وقوع طلاق بيان شي. په خلاف
الْوَطْء فِي الْعتق الْمُبْهم عِنْد أبي حنيفَة رحمه الله لِأَن حل الْوَطْء فِي الْإِمَاء يثبت
د عتق مبهم کې د امام اعظم رحمه الله په نزد. ځکه چې د وينځو سره وطي کول په دوه طريقو سره
بطريقين فَلَا يتَعَيَّن جِهَة الْملك بِاعْتِبَار حل الْوَطْء.
مشروع او روا ده، لهذا د وطي د حل لپاره به د ملک جهت متعين نه وي

وَكَذَلِكَ لَو أوصى الخ: څلورم مثال: د بيان ضرورت يو بل مثال بيانوي

يو سړي د دوه کسانو لپاره د زرو روپو وصيت وکړ، بيا يې په دواړو کې د يو سړي د پېلګې په ډول اوه سوه/ ۷۰۰ روپۍ خپله متعين کړې. د دويم سړي برخه يې بيان نه کړه، نو دا وصيت به صحيح وي، ځکه چې د دويم سړي برخه اقتضاء او ضرورة خپله متعين شوه چې درې سوه/ ۳۰۰ روپۍ پرې د ددې بل سړي لپاره شوې. دا چې د دويم کس حصه خپله متعين شوه، همدې ته بيان ضرورت وايي.

قوله ولو طلّق إحدىٰ إمرأتيه الخ: پنځم مثال: د بيان ضرورت بل مثال بيانوي

د يو سړي دوه/ ۲ ښځې وي، بغير د تعيين نه يې يوې ته طلاق ورکړ. بيا يې په دواړو کې د يوې سره کوروالی وکړ. دا د يوې ښځې سره کوروالی کول خپله د طلاق لپاره د بلې ښځې تعيين دی. ځکه چې د مطلقې بائنې سره کوروالی حرام دی. مسلمان خو د خپل وس پورې ځان د حرامو ساتي، نو يقيناً چې به د هغې ښځې سره کوروالی کړی وي کومې ته چې يې طلاق نه وي ورکړی، نو د يوې ښځې سره کوروالی د بلې ښځې لپاره د طلاق تعيين ضرورة او اقتضاء ثابتوي او دې ته بيان ضرورت وايي

فايده: دلته د طلاق نه مراد طلاق بائن دی. ځکه چې د طلاق رجعي په صورت کې د يوې ښځې سره کوروالی د بلې ښځې د طلاق لپاره متعين کول نه دي. ځکه چې ممکنه ده هغې ښځې ته يې طلاق ورکړی وي د کومې ښځې سره چې يې کوروالی کړی وي، په کوروالي کولو سره شايد ددم رجوع مطلب وي، ځکه چې د احنافو عالمانو په نزد په وطي کولو سره هم رجوع صحيح ده.

بخلاف العتق المبهم الخ: مصنف رحمه الله فرمايي: چې د امام صاحب رحمه الله په نزد د مبهمې ازادۍ په صورت کې د يوې وينځې سره وطي کول به د دويمې وينځې د ازادۍ لپاره بيان نه وي،

تفصيل دا دی. که کوم مولی د خپلو دوه وينځو په اړه ووايي (احدا كما حرة) په تاسو دوارو کې يوه ازاده ده. بيا بې په دې دوارو کې د يوې وينځې سره کوروالی وکړ، نو دا د يوې وينځې سره به کوروالی ددې بيان نه وي چې دا دويمه وينځه دې ازاده شي، د امام صاحب رحمه الله په نزد ددې لپاره دليل دا دی چې د وينځې سره کوروالی کول د دوه طريقو له وجې حلال دی، (١) د ملک يميني په طور کوروالی ورسره کول حلال دی. (٢) دويم د وينځې د ازادی وروسته د هغې سره د نکاح کولو په نيت کوروالی کول. اوس د مولی د يوې وينځې سره کوروالی کول ددې خبرې احتمال لري چې دا دده وينځه ده او کوروالی ورسره کوي او دا هم ممکنه ده چې دا وينځه اوس دده منکوحه ده او شايد چې ده ازاده کړې وي او د ازادی وروسته يې ورسره نکاح کړې وي او د نکاح له وجې به يې کوروالی ورسره کړی وي. نو د مبهمې ازادی په صورت کې د يوې وينځې سره کوروالی کول د تمليک جهت نه متعين کوي، لهذا د يوې وينځې سره وطې کول به ددې بيان نه وي چې دويمه وينځه ازاده شوه، په خلاف د ازادې شوې وينځې چې د هغې سره کوروالی صرف د يوې وجې (چې ملک نکاحي دی) حلال دی، نو دمبهم طلاق په صورت کې د يوې سره وطې کول تمليک متعين کوي. لهذا د يوې سره کوروالی د بلې ښځې د مطلقه کېدو لپاره بيان جوړېږي، د دويمې ښځې طلاق کېدل ضرورة معلومېږي.

خلاصه دا چې د مبهم طلاق په صورت کې د يوې ښځې سره د کوروالي کولو له امله بله ښځه خپله د طلاق لپاره متعين کېږي، خو د مبهمې ازادی په صورت کې بيا د يوې وينځې سره کوروالی کول به د دويمې وينځې د ازادی لپاره بيان نه وي.

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ

فمثاله	فيما	إذا	رأى	صَاحِبُ	الشَّرْع	أمرا	مُعَايَنَة	
د بيان حال مثال په هغه صورت کې دی چې صاحب شريعت (نبي کريم صلی الله عليه وسلم) په وړاندې يو								
فَلَم	يَنْه	عَن	ذَلِك	كَانَ	سُكُوته	بِمَنْزِلَة	الْبَيَان	أنه
کار وشي او هغه يې منع نه کړي، نو دا د نبي عليه السلام چوپوالی به د بيان په څېر وي، او دا کار به								
مَشْرُوع	وَالشَّفِيع	إذا	علم	بِالْبَيع	وَسَكت	كَانَ	ذَلِك	
حلال وي. دغه راز که د شفعې حقدار په بيع باندې خبر شو او دې چوپ پاتې شو، نو دا به د بيع								

بِمَنْزِلَة الْبَيَان بِأَنَّهُ رَاض بذلك وَالْبِكْر إِذا علمت بتزويج الولي

د رضامندۍ لپاره بیان ګڼل کيږي، دغه راز که پيغله (بالغه) جينۍ د ولي له لوري په نکاح باندې

وسكتت عَن الرَّد كَانَ ذَلِك بِمَنْزِلَة الْبَيَان بالرضاءِ

خبره شي او دا چوپوالی غوره کړي؛ نو دا چوپوالی به ددې د خوښې لپاره د بیان په څېر وي، دغه راز

وَالْإِذْنِ وَالْمولى إِذا رأى عَبده يَبِيع وَيَشْتَرِي فِي السُّوق فَسكت

که مولی خپل غلام بازار کې په سودا اخیستلو او پلورلو باندې ووینې او دی چوپ پاتې شي؛ نو

كَانَ ذَلِك بِمَنْزِلَة الْإِذْن فَيصير مَأْذُونا فِي التِّجَارَات وَالْمُدَّعى عَلَيْهِ

دده چوپوالی به د غلام د بیع لپاره بیان ګڼل کيږي او غلام به ماذون في التجارة وي. که مدعی علیه

إِذا نكل فِي مجْلِس الْقَضَاء يكون الِامْتِنَاع بِمَنْزِلَة الرضاء بِلُزُوم المَال

د فیصلې په ناسته کې د قسم کولو څخه انکار وکړي، نو د صاحبینو په نزد د قسم څخه انکار به

بطرِيق الْإِقْرَار عِنْدهمَا أَو بطرِيق الْبَذْل عِنْد أبي حنيفَة رحمه الله

د اقرار په ډول د مال په لزوم باندې د خوښې په څېر وي او د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد به د مال

فَالْحَاصِل أَن السُّكُوت فِي مَوضِع الْحَاجة إِلَى الْبَيَان

د خرڅ کولو په ډول د مال په لزوم خوښ دی، د خبرې خلاصه دا شوه چې بیان ته د اړتیا پرمهال

بِمَنْزِلَة الْبَيَان وَبِهَذَا الطَّرِيق قُلْنَا الْإِجْمَاع ينْعَقد

چوپوالی د بیان په حکم کې دی، (د بیان حال له وجې مو) وايو: د ځينو خلکو تصریح او د پاتې

بِنَصِّ الْبَعْض وسكوتِ البَاقِينَ.

خلکو په چوپ پاتې کېدو سره اجماع منعقد کيږي

وَأما بَيَان الْحَالِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د بیان د پنځم قسم بیان حال وضاحت د مثالونو سره کوي

د بیان حال تعریف: "هو السكوتُ الذي يقعُ بيانًا بدَلالة حالِ المتكلمِ" بیان حال هغه چوپوالی ته وايي چې د وينکي (متکلم) د حال د دلالت له وجې بیان جوړ شي. مصنف رحمه الله ددې لپاره پنځه مثالونه بیانوي

فمثاله فِيمَا إِذا رأى الخ: ددې ځای څخه لومړی مثال بیانوي

لومړی مثال: حدیث په درې قسمه دی (۱) حدیث قولي، (۲) حدیث فعلي او (۳) حدیث تقریري، همدا وروستنی قسم حدیث تقریري د بیان حال مثال دی، داسې چې د نبي ﷺ په وړاندې یو کار وشي، نبي ﷺ هغه نه وي منعه کړی بلکې چوپوالی یې غوره کړی وي، نو د نبي ﷺ دا چوپوالی به ددې خبرې لپاره بیان وي چې دا کار مشروع دی، لکه په قرآن کریم کې دي "یأمرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر" یعنې د نبي ﷺ کار دی چې د نیکی امر کوي او له بدو څخه منعه کوي، نو هر کله چې دده په وړاندې یو کار وشي او دده نه منعه کول د هغې خبرې دلیل او بیان دی چې دا کار بد نه دی، بلکې جائز او روا دی، ځکه که غلط وای نو نبي ﷺ به ترې منعه کړې وای.

والشفیع إذا علم الخ: دویم مثال: چا شفیع (چاته چې د شفعې حق حاصل وي) وویل چې ستا په ګاونډ کې فلانی سړی ځمکه خرڅوي، شفیع ددې خبرې په اورېدو سره چوپوالی غوره کړي، نو د شفیع چوپوالی غوره کول به ددې برې دلیل او بیان شي چې هغه په بیع باندې راضي او خوښ دی، لهذا د هغه څخه به د شفعې حق ساقط شي.

قوله والبکر البالغة إذا علمت الخ: دریم مثال: د بالغې پېغلې جینۍ نکاح یې د هغې بې اجازې وکړه، اوس دې بالغې پېغلې جینۍ ته معلومات وشو او هغې چوپوالی غوره کړ، نو ددې چوپوالی به ددې خبرې د بیان په مرتبه کې وي چې هغه په نکاح باندې خوښه او راضي ده، یعنې ددې چوپوالی د بیان او اجازت په مرتبه کې دی، لهذا نکاح به منعقد شي.

قوله والمولی إذا رأی عبده الخ: څلورم مثال: مولی خپل غلام په بازار کې په سودا کولو باندې ولید، هغه منعه نه کړو، بلکې د هغه په اخیستلو او خرڅولو یې چوپوالی غوره کړ، نو د مولی دا چوپوالی به د هغه د سودا کولو لپاره د بیان په درجه کې وي، لهذا د آینده لپاره به غلام ماذون في التجارت ګڼل کېږي.

والمدعی علیه إذا نکل الخ: پنځم مثال: یو سړی په بل سړي باندې د یو شي دعوه وکړه، اوس ددې اصل (البینة علی المدعي والیمین علی من أنکر) په بنیاد به مدعي شاهدان وړاندې کوي، که مدعي د شاهد د وړاندې کولو څخه عاجزه شو، نو قاضي به د مدعی علیه څخه د قسم غوښتنه کوي، خو مدعی علیه د فیصلې په مجلس کې د قسم کولو څخه انکار وکړي، نو د قسم څخه به انکار ددې خبرې لپاره بیان وي چې هغه د بل مال په ځان باندې لازمولو کې خوښ دی، یعنې دا چوپوالی د مال د لزوم په مرتبه کې دی، بیا د لزوم مال په طریقې کې اختلاف دی، صاحبین وایي چې د مال لزوم د اقرار له وجې دی، یعنې د قسم څخه انکار د دعوې اقرار او د مال (زرو روپو/۱۰۰۰) د لزوم لپاره بیان دی، امام صاحب رحمه الله فرمایي چې

د مال لزوم به د خرڅې په طريقې سره وي. يعني ګويا هغه د قسم څخه د بچ کېدو لپاره زر روپئ ۱۰۰۰ خرڅه کړي، ځکه چې ټېکان خلک د رښتيا قسم څخه هم ځان ساتي

فالحاصل أَنَّ السكوتَ الخ: د خبرې خلاصه دا ده چې "السكوتُ في موضع الحاجة إلى البيانِ بيانٌ" بيان ته د اړتيا پرمهال چوپوالی غوره کول د بيان په حکم کې دی. يعني په کوم ځای کې چې دا ضروري وي چې متکلم دې بيان وکړي خو هلته دی خاموشي غوره کړي نو دا خاموشي به د بيان په حکم کې وي او کوم ځای چې د بيان ضرورت نه وي هلته د متکلم خاموشي غوره کول به د بيان په مرتبه کې نه وي، لکه د رسول الله ﷺ وينا ده: "إقطعوا السارقَ واقتلوا القاتلَ" د غل لاسونه پرې کړئ او قاتل ووژنئ؛ په دې روايت کې نبي ﷺ د غل لپاره د لاس د پرې کولو حکم وکړو، خو د تاوان څخه يې سکوت غوره کړی دی، د قاتل لپاره يې د قصاص حکم کړی دی، خو د کفارې څخه يې سکوت غوره کړی دی. نو دلته دا سکوت د عدم ضمان او عدم کفارې لپاره دليل نه دی، ځکه چې دلته د بيان اړتيا نه ده، ځکه چې په متکلم باندې ضروري نه ده چې هغه د يو شي په اړه ټول حکمونه يو ځل بيان کړي، ممکنه ده چې نبي ﷺ د لاس د پرې کولو او وژلو حکم په دې حديث کې بيان کړی دی او د تاوان او کفارې حکم يې په بل حديث کې بيان کړی وي يا يې د مجتهدينو اجتهاد ته سپارلی وي

فايده: په غل باندې د تاوان نه لازمېدل او په قاتل باندې د قتل عمد په صورت کې د کفارې عدم وجوب د احنافو په نزد په نورو دلائلو سره ثابت دي.

قوله وبهذا الطريقِ الخ: د دې قاعدې په اساس چې بيان ته د اړتيا پرمهال چوپوالی د بيان حکم لري، مونږ وايو: که څېنې صحابه د څه شي په حکم باندې قولا يا فعلا تصريح وکړي، پاتې نور صحابه د تصريح وروسته او د سوچ د مودې تېرېدو وروسته هم چوپ پاتې شي، نو د دوی دا چوپ پاتې کېدل د دې خبرې بيان دی چې دا حکم به د تصريح په څېر وي، دغه راز د دوی په چوپوالي سره به اجماع منعقده وي، دغه حکم او مسئله به په اجماع سره ثابته وي، اجماع زمونږ په نزد حجت ده او دېته اجماع سکوتي وايي، وجه دا ده چې صحابه کرام ټول عادلان دي، د هغوی په اړه الهي وينا داسې ده "لايخافون لومةَ لائمٍ" لهذا که د څه شي د حکم په اړه د صحابه وو تصريح غلطه وي؛ نو يقينا پاتې نور صحابه به چوپ پاتې نه وو بلکې د دې ترديد به يې کولو، ځکه چې د نورو صحابه وو چوپوالی د دې خبرې بيان دی چې دا حکم صحيح دی، لهذا د دوی په چوپ پاتې کېدو سره به اجماع منعقده شي

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ

فَمثل أَن تعطف مَكِيلًا أَو مَوْزُونا على جملَةٍ مُجملَةٍ يكون ذَلِك

د بيان عطف مثال داسې دی چې ته د مکیلې یا موزوني شي عطف په مبهم شي پاندې وکړه، نو دا

بَيَانًا للجملة الْمُجْمَلَةِ مِثَالُه إِذا قَالَ لفُلَان عَلَيَّ مائَة دِرْهَم أَو

عطف به د هغه مبهم شي لپاره بیان وي، مثال یې دا دی (د فلاني په ما باندې یو سل یو درهم دی یا

مائَةٌ وقفيزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطف بِمَنْزِلَة الْبَيَان أَن الْكل من ذَلِك الْجِنْس وَكَذَا

سل او یو قفیز غنم دي، نو دا عطف به ددې بیان په خبر وي چې ټول به ټوله همدا جنس دی، دغه راز

لَو قَالَ مائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثوابٍ أَو مائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ أَو مائَةٌ

که څوک ووایي (د فلاني په ما باندې سل او درې جوړې دي، یا سل او درې درهمه دي، یا سل او

وَثَلَاثَةُ أعبدٍ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَن الْمِائَةَ من ذَلِك الْجِنْس بِمَنْزِلَة قَوْله

درې غلامان دي، نو دا (عطف) به ددې بیان وي چې سل د هماغه جنس څخه دي، د قائل ددې قول په

أحدٌ وَعِشْرُونَ درهماً بِخِلَاف قَوْله مائَةٌ وثوبٌ أَو مائَةٌ وشَاةٌ

خبر (أحدٌ وعشرونَ درهماً) په خلاف ددې قول چې (مائةٌ وثوبٌ) یعنې سل او جوړه، یا (مائةٌ وشاةٌ) یعنې

حَيْثُ لَا يكون ذَلِك بَيَانًا للمائة واختص ذَلِك فِي عطف الْوَاحِد بِمَا

سل او بزه ده، دا عطف د سلو د بیان لپاره نه صحیح کیږي، د واحد په عطف کې بیان د هغه شي سره

يصلح دَيْنًا فِي الذِّمَّة كالمكيل وَالْمَوْزُون

خاص دی چې په ذمه باندې د دین جوړېدو صلاحیت ولري، لکه مکیلي او موزوني شیان، امام

وَقَالَ أَبُو يُوسُف رَحمَه الله يكون بَيَانا فِي مائَةٍ وشَاةٍ وَمِائَةٍ وثوبٍ على هَذَا الأَصْلِ.

ابویوسف رحمه الله وایي چې: په (مائةٌ وشاةٌ او مائةٌ وثوبٌ) کې هم عطف ددې قیلې څخه دی

(٦) **بيان عطف:** ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د بیان د شپږم قسم بیان عطف وضاحت کوي

د بيان عطف تعريف: "هو مايقع بيانا بسبب العطفِ" یعنې بیان عطف هغه دی چې د عطف له وجې بیان واقع شي، مصنف رحمه الله د بیان عطف درې صورتونه بیانوي.

قوله فَمثل أَن تعطف الخ: د بیان عطف لومړی صورت بیانوي.

لومړۍ صورت: د بيان عطف لومړۍ صورت دا دی. كله چې په مبهمه جمله باندې كوم مكيلي يا موزوني شی عطف شي، يعنې د داسې معدود عطف وشي چې مكيلي يا موزوني وي، نو دا عطف به د دې مبهمې جملې لپاره بيان وي، د بېلګې په ډول څوک ووايي د فلاني په ما باندې سل او درهم دي، نو د هغه دا قول "لفلانٍ عليَّ مائة" دا مبهمه جمله وه، ځكه چې مراد يې واضح نه ؤ چې د مائة څخه سل ديناره مراد ؤ يا سل درهمه او كه سل كيله د غربو يو تول دي، بيا هغه د درهم په ذريعه د موزوني شي عطف وكړو، نو دا عطف به د دې مبهمې جملې لپاره بيان وي چې په مائة سره هم دراهم مراد دي، دا مطلب به وي چې معطوف عليه هم د معطوف له جنس څخه دي، يعنې څنګه چې معطوف درهم دي، دغه راز معطوف عليه هم دراهم دي، ګويا هغه د يو سلو يو دراهمو اقرار كړی دی، لهذا په مقر به يو سل يو درهم واجب وي، دغه راز كه څوک ووايي "د فلاني په ما باندې سل او يو قفيز غنم وي" نو د هغه دا قول (لفلانٍ عليَّ مائة) مبهمه جمله ده، مراد يې واضح نه دی چې د مائة څخه څه شی مراد دی؟ بيا چې كله هغه پرې د (قفيز حنطة) (مكيلي شي) عطف وكړو، نو دا عطف به د هغې مبهمې جملې لپاره بيان وي چې په مائة سره هم مراد قفيز حنطة دی، مطلب به دا وي چې معطوف عليه د معطوف د جنس څخه دی، يعنې څنګه چې معطوف قفيز حنطة دی همدا شان د معطوف عليه څخه هم قفيز حنطة مراد دی، ګويا هغه د يو سل يو قفيز حنطة اقرار كړی دی، لهذا په مقر باندې به يو سل يو قفيز حنطة واجب وي

وكذا الخ: دويم صورت: د بيان عطف دويم صورت دا دی. كله چې په مبهمه جمله د كوم عدد عطف وشي، عام له دې چې عدد د مكيلي شي وي يا موزوني شي وي، يا د غير مكيلي يا غير موزوني شي وي، نو دا عطف به هم د دې مبهمې جملې لپاره بيان وي، لكه يو څوک ووايي "لفلانٍ عليَّ مائة وثلثة أثواب" نو د هغه دا قول (عليَّ مائة) مبهمه جمله ده او د مائة مراد واضح نه دی، بيا هغه د (ثلاثة أثواب) په ذريعه د غير مكيلي غير موزوني شي عدد عطف وكړو، نو دا عطف د دې بيان شو چې د مائة څخه مراد همدا اثواب دي، يعنې مطلب به دا شي چې معطوف عليه د معطوف له جنس څخه ده، ګويا هغه د يو سل درې جوړو اقرار وكړو، لهذا په هغه به يو سل درې جوړې واجبې وي

دغه راز چا ووېل "له علي مائة وثلثة دراهم" نو د هغه قول (له عليَّ مائة) مبهمه جمله ده او د (مائة) مراد واضح نه دی، بيا هغه د "ثلاثة دراهم" په ذريعه د موزوني شي عدد پرې عطف كړو، نو دا عطف د دې خبرې بيان دی چې په مائة سره مراد همدا دراهم دي، يعنې معطوف

عليه د معطوف له جنس څخه ده. ګويا هغه د يو سلو درې دراهمو اقرار وکړو. لهذا په هغه به يو سل درې دراهمه واجب وي

چا وويل "له عليّ مائة وثلثة أعبدٌ" نو د هغه دا قول عليّ مائة مبهمه جمله ده چې په مائة سره څه شي مراد دي، بيا هغه په ثلثة أعبد سره د غير مکيلي او غير موزوني عدد عطف پرې وکړو. نو دا عطف ددې خبرې بيان دی چې په مائة سره هم غلام مراد دي. يعنې دا مطلب به وي چې معطوف عليه د معطوف له جنس څخه دي. ګويا هغه د يو سل درې غلامانو اقرار وکړو

بمنزلة قوله أحد وعشرون درهماً الخ: مصنف رحمه الله فرمايي د دويم صورت دا مثالونه د "أحدٌ وعشرونَ درهماً" په شان دي. لکه څرنګه چې په "أحدٌ وعشرونَ درهماً" کې په داخل د "أحدٌ" کې ابهام ؤ. بيا د "عشرونَ درهماً" عطف پرې وشو . نو دا عطف د "أحدٌ" لپاره بيان شو چې د أحدٌ څخه هم مراد درهم دی. ګويا هغه يو ويشت درهمه ويلي دي

بخلافِ قوله مائة وثوبٌ الخ: د بيان عطف پورتني دوه صورتونه متفق عليه دي. د ټولو په نزد د مبهمي جملي عطف د بيان لپاره وي. د "بخلافِ" په ټکي سره د بيان عطف دريم صورت بيانوي کوم چې مختلف فيه صورت دی

دريم صورت د بيان عطف دريم صورت دا دی چې په مبهمه جمله باندې د معدود مفرد عطف وشي، په شرط ددې چې معدود [1] مکيلي يا موزوني شی نه وي. په دې صورت کې طرفين وايي چې عطف د مبهمي جملې لپاره بيان نه وي او امام ابويوسف رحمه الله وايي چې دا عطف هم د مبهمي جملې لپاره دی

لومړی او دريم مثال چا وويل "له عليّ مائة وثوبٌ" يا داسې ووايي "له عليّ مائة" دا مبهمه جمله ده ځکه چې د سلو مراد واضح نه دی، بيا هغه په دې باندې "ثوبٌ" او "شاةٌ" معدود مفرد غيرمکيلي او غير موزوني عطف کړو، طرفين وايي چې دا عطف د مبهمي جملي لپاره بيان نه دی. د متکلم څخه به د مائة د وضاحت په اړه پوښتنه کيږي چې د مائة څخه څه شی مراد دی؟ امام ابويوسف رحمه الله فرمايي چې دا عطف به د مبهمي جملي لپاره بيان وي، په هغه باندې به يو سل يو جوړې يا يو سل يو چيلۍ واجب وي

(۱): په دريم صورت کې د معطوف معدود غيرمکيلي او غير موزوني کيدل ضروري دي، ددې وجې که معطوف عدد وي، نو دا به دويم صورت جوړ شي، که معطوف معدود وي، خو مکيلي يا موزوني وي، نو بيا لومړي قسم جوړيږي.

27

د طرفينو دليل: مصنف رحمه الله په "**واختص**" عبارت سره د طرفينو دليل بيانوي: د دليل حاصل دا دی چې د عطف المفرد على الجملة بيان كېدل د هغه صورت سره خاص دی چې معطوف عليه داسې شی وي چې په ذمه باندې د دين جوړېدو صلاحيت لري، يعنې مكيلي يا موزوني شيان وي، كه معطوف داسې شی وي چې په ذمه باندې د دين جوړېدو صلاحيت نه لري، يعنې غيرمكيلي يا غيرموزوني شيان وي، نو په دې صورت كې به د عطف بيان جوړېدو صلاحيت نه لري، ځكه چې د عربو عادت دی چې هغوی د معطوف عليه معدود او تميز هغه وخت حذف كوي چې معطوف مكيلي يا موزوني شيان وي يا عددي شی وي، كه معطوف نه مكيلي شی وي اونه موزوني شی وي اونه عدد وي بيا هغوی تميز نه حذف كيږي، لهذا په لومړي صورت كې به عطف بيان وي او په دريم صورت كې به عطف بيان نه وي

د امام ابويوسف رحمه الله دليل دا دی چې "واو" عاطفه دی او د جمعې لپاره راځي. يعنې معطوف او معطوف عليه دواړه په يو حكم كې شريک كيږي. لهذا ځنګه چې په لومړي صورت كې هغه معطوف او معطوف عليه په يو حكم كې شريک كړه، دغه راز په دريم صورت كې هم معطوف او معطوف عليه په يو حكم كې شريكوي، لهذا عطف به په دريم صورت كې هم د مبهمې جملې (معطوف عليه) لپاره بيان وي.

غرض دا چې د عطف ټول درې صورتونه دي

(١) معطوف عليه عدد به مركب وي او معطوف معدود به مفرد مكيلي يا موزوني شی وي

(٢) معطوف عليه به عدد مركب وي او معطوف عدد برابره خبره ده چې مكيلي شی وي، يا موزوني شی وي، يا غير مكيلي او غير موزوني شی وي

(٣) معطوف عليه به عدد مركب وي او (٢) معطوف معدود به مفرد غير مكيلي يا غير موزوني وي، لومړي دوه صورتونه متفق عليه دي او دريم صورت مختلف فيه دی

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ

وَهُوَ النَّسخ فَيجوز ذَٰلِك من صَاحب الشَّرْع وَلَا يجوز ذَٰلِك من الْعباد
بيان تبديل نسخه ده، دا (نسخه) د صاحب شريعت له لوري جائز ده، د بندګانو له لوري دا جائز نه ده،
وعَلى هَذَا بَطل اسْتِثْنَاءُ الْكل عَن الْكل
د همدې اصل په بناء (چې د بندګانو له لوري نسخه جائز نه ده)، د كل د كل څخه استثناء باطل ده،
لِأَنَّهُ نسخ الحكم وَلَا يجوز الرُّجُوع عَن الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعتاقِ
ځكه چې دا د حكم منسوخ كول دي. د اقرار، طلاق او عتاق څخه رجوع جائز نه ده، ځكه چې دا

لِأَنَّهُ نسخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبد ذَلِك وَلَو قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيّ أَلفٌ
منسوخ کول دي او د بنده له لوري منسوخ کول جائز نه دي. که څوک ووايي د فلاني به ما باندې زر
قرضٌ أَو ثمنُ الْمَبِيع وَقَالَ: هِي زيوفٌ كَانَ ذَلِك بَيَانُ التَّغْيِير عِنْدهمَا
روپۍ قرض دي، يا د مبيعې روپۍ دي او هغه هم کوټه دي، د صاحبينو په نزد دا بيان تغيير دي،
فَيصح مَوْصُولاً وَهُوَ بَيَان التبديلِ عِنْد أَبِي حنيفَة رَحمَه الله
ددې وجې موصولا صحيح کيږي او د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد بيان تبديل دی. ددې وجې
فَلَا يَصح وَإِنْ وصل وَلَو قَالَ لِفُلَان عَلَيّ أَلفٌ
داسې ويل صحيح نه دي اگر چې موصولا وي، که څوک ووايي د فلاني په ما باندې زر روپۍ ددې
مِنْ ثمنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيهَا وَلم أقبضها وَالْجَارِيَة
وينځې قيمت دی چې هغه په ما باندې خرڅه کړې وه، ما په هغې وينځې باندې قبضه نه وه کړې او
لَا أَثَرَ لَهَا كَانَ ذَلِك بَيَان التَّبديلِ عِنْد أَبِي حنيفَة رَحمَه الله:
حال دا چې د وينځې نه نوم وي او نه يې معلومات کيږي، نو دا (لم أقبضها) ويل د امام ابوحنيفه رحمه الله
لِأَن الْإِقْرَار بِلُزُوم الثّمن إِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْد هَلَاك الْمَبِيع إِذْ
الله په نزد بيان تبديل دی، ځکه چې د مبيعې د هلاکت په صورت کې د لزوم ثمن اقرار د قبضې اقرار
لَو هلك قبل الْقَبْض يَنْفَسِخ البيعُ فَلَا يبْقى الثّمن لَازِماً.
دی، ددې وجې که مبيعه د قبضې نه وړاندې هلاکه شي، نو بيع به فسخ شي او ثمن به لازم نه شي.

(٧) **بيان تبديل**: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د بيان د وروستي قسم بيان تبديل وضاحت کوي مصنف رحمه الله وايي چې بيان تبديل نسخ ده، دا چې بيان تبديل نسخه ده جمهور اصوليين وايي چې بيان تبديل د بيان د اقسامو څخه نه دی، ځکه چې بيان د حکم څرګندولو ته وايي او بيان تبديل خو نسخ ته وايي، او نسخه خو "رفعُ حکم شرعيٍ بدليلٍ شرعيٍ متأخرٍ عنهُ" د کوم وروستي شرعي دليل له وجې دراندينی شرعي حکم له منځې لرې کول، لهذا بيان تبديل د بيان د اقسامو څخه نه دی

خو ځينې عالمان بيا وايي چې بيان تبديل د بيان د اقسامو څخه دی؛ نو مصنف رحمه الله هم ددې

عالمانو تایید وکړو، بیان تبدیل یې د بیان د اقسامو څخه شمار کړو. هغو عالمانو[1] د نسخ تعریف داسې کړی دی: **"هو بیان انتهاء مدة حکم شرعي بدلیل شرعي متأخرٍ عنهٔ"** (د وروستي شرعي دلیل په وجه د وړاندیني شرعي حکم د پای موده بیانول نسخ ده. د بیلګې په ډول شراب حلال ؤ، بیا د شرابو د حرمت حکم نازل شو. اوس د اباحت حکم د حرمت د حکم د مودې انتهاء وښودل چې د حرمت حکم یې تر اوسه پورې دی.

د بیان تبدیل تعریف: **"هو جعل الحکم مقام حکمٍ آخر"** د یو حکم په ځای بل حکم لګول

فیجوز ذلک من صاحب الشرع الخ: مصنف ﷫ وایي: چې بیان تبدیل نسخه ده، نسخه د مخکیني حکم د ختمولو لپاره وي، د مخکیني حکم ختمولو اختیار یوازې صاحب د شریعت (یعنې الله تعالی او د هغه استازي رسول الله ﷺ) ته دی. بل هیڅ بنده[2] ته ددې اختیار نشته، ددې وجې د بیان تبدیل اختیار بنده ته نشته

وعلی هذا بطل الإستثناء الخ: د بیان تبدیل او نسخې اجازه بندګانو ته نشته، لهذا د بنده له لورې استثناء الکل عن الکل باطل دی، ځکه چې استثناء الکل عن الکل هم بیان تبدیل او نسخه ده او بندګانو ته د نسخې اختیار نشته، لکه یو سړی خپلې ښځې ته ووایي: **"أنت طالقٌ ثلاثاً إلا ثلاثاً"** درې واړه طلاقونه به واقع شي، ځکه چې د بنده په حق کې استثناء الکل عن الکل باطل دی، خو یاد ساتئ چې استثناء الکل عن الکل په هغه وخت کې باطل دی چې مستثنی خپله لفظ د مستثنی منه وي، لکه **"نسائي طوالق إلا نسائي"** یا مستثنی د مستثنی منه د لفظ سره برابره او مساوي وي، لکه **"نسائي طوالق إلا هؤلاء"** کله چې په مشار الیه سره د خپلو ښځو پرته نور څوک پردې ښځې نه وي. نو نسائي او هؤلاء بیا په معنی باندې دلالت کولو کې سره برابر وو. لهذا د استثناء دا دواړه صورتونه باطل دي، که مستثنی او مستثنی منه لفظا او معنا سره مختلف وي نو بیا استثناء صحیح ده، لکه **"نسائي طوالق إلا سعیدة ورشیدة وخدیجة"** دا په داسې حال کې چې ټولې ښځې یې همدا وي، بیا هم استثناء صحیح ده، لهذا یوه ښځه به هم طلاقه نه وي.

ولایجوز الرجوع الخ: په دې اصل باندې چې "د بیان تبدیل اجازه بنده ته نشته" موږ وایو چې اقرار، طلاق او عتاق څخه رجوع نه صحیح کیږي، یعنې یو کس د بل لپاره دا اقرار وکړي

---

(۱): هغه عالمان چې بیان تبدیل د بیان یو قسم مني، د هغو څخه یو علامه فخر الاسلام هم دی.
(۲): ددې وجې د اهل سنت والجماعت په اتفاق دا عقیده ده چې مسلمان صحابي یا تابعي ته د کوم شرعي حکم د منسوخ کولو اختیار نشته

چې "له علي ألف" بيا ددې څخه رجوع وکړي. يا څوک خپلې ښځې ته ووايي "أنت طالق" بيا د وقوع طلاق څخه رجوع وکړي. يا څوک خپل غلام ته ووايي "أنت حر" بيا ددې څخه رجوع وکړي؛ نو د رجوع دا درې واړه صورتونه ناجائز دي. ځکه چې په دې درې واړو صورتونو کې د ماقبل حکم منسوخ کول دي او د نسخ اختيار خو بنده ته نشته. لهذا دا رجوع باطله ده.

ولو قال لفلان الخ: مصنف د بيان تغيير په پای کې ويلي ؤ. څينې مسئلې داسې شته چې عالمان پکښې اختلاف لري چې ايا دا د بيان تغيير د قبيلې څخه ده او که د بيان تبديل د قبيلې څخه ده. بيا هغه وعده وکړه چې څينې مسئلې به يې درته د بيان تبديل په پای کې ذکر کړو، اوس ددې ځای څخه مصنف رحمه الله خپله وعده پوره کوي.

لومړی مسئله: چا وويل "لفلان علي ألف قرض وهي زيوف" د فلاني په ما باندې زر روپۍ قرض دي او هغه هم کوټه دي. يا ووايي "لفلان علي ألف من ثمن المبيع وهي زيوف" د فلاني په ما باندې د مبيعې قيمت زر روپۍ دي او هغه هم کوټه دي، صاحبين وايي: د هغه دا قول «وهي زيوف» بيان تغيير دی. لهذا دا به موصولا صحيح وي خو مفصولا بيا نه صحيح کيږي. امام اعظم ابوحنيفه رحمه الله وايي: د هغه دا قول «وهي زيوف» بيان تبديل دی. لهذا نه موصولا صحيح دی او نه هم مفصولا صحيح کيږي. په اقرار کوونکي به زر روپۍ اصلي واجبې وي.

د صاحبينو دليل دا دی: کله چې يو کس ووايي "لفلان علي ألف قرض" يا "لفلان علي ألف من ثمن المبيع" ووايي، په دېکښې دوه احتماله دي چې ايا هغه اصلي دراهم وو او که کوټه دراهم وو. هغه خپله وويل «وهي زيوف» او د اصلي دراهمو احتمال يې لرې کړ او د کوټه دراهمو احتمال يې يقيني کړ، دا خپله بيان تغيير شو. لهذا اوس که موصولا وايي نو کوټه دراهم به پرې لازم شي او که مفصولا يې وايي بيا به دده خبرې ته اعتبار نه ورکول کيږي او په ده باندې به اصلي دراهم لازم شي.

د امام صاحب دليل دا دی: په لومړي مثال "لفلان علي ألف قرض" او په دوهم مثال "لفلان علي ألف من ثمن المبيع" کې د قرض او بيع اقرار دی. قرض او بيعه دواړه عقد معاوضه دي. د عقد معاوضې تقاضا دا ده چې په ثمن کې به اصلي دراهم لازم وي. هر کله چې هغه وويل "لفلان علي ألف قرض" يا "لفلان علي ألف من ثمن المبيع" گويا هغه په خان باندې اصلي روپۍ لازمي کړې. اوس دده دا قول چې «وهي زيوف» د مخکښې اصلي دراهمو حکم منسوخ کړو. بنده ته د نسخې او بيان تبديل اختيار نشته. نو دا به نه موصولا صحيح وي او نه به مفصولا صحيح وي.

دويمه **مثله**: چا دا اقرار وكړو "**لفلان عليّ ألف من ثمن الجارية باعنيها فلم أقبضها**" د فلاني په ما باندې زر روپۍ د فلاني وينځې دي چې په ما يې خرڅه كړې وه او ما هغه نه وه قبضه كړې. په داسې حال كې چې د وينځې نوم او نښان هم نه وي. اوس په ديكښې اختلاف دى چې "**فلم أقبضها**" دا بيان تغيير دى كه بيان تبديل دى؟

صاحبين وايي چې دا بيان تغيير دى. ددې وجې چې "**لفلان عليّ ألف من ثمن الجارية باعنيها**" په ديكښې دوه احتماله وه: دا احتمال ؤ چې هغه دې وينځه قبضه كړې وي او زر روپۍ پرې لازمي شوي وي، دا احتمال هم ؤ چې هغه دې وينځه نه وي قبضه كړې او نه هم زر روپۍ پرې لازمي شوي وي، بيا چې كله يې "**فلم أقبضها**" وويلو: نو دويم احتمال يې نور هم پوخ كړ او لومړى احتمال يې باطل كړو. دا د مخكيني حكم منسوخ كول نه دي، بلكې په دوه احتمالونو كې د يو احتمال تعيين دى، پس دا بيان تغيير شو. اوس كه هغه "**فلم أقبضها**" موصولا ويلى وي، نو په هغه باندې زر روپۍ لازمي نه وي او كه هغه "**فلم أقبضها**" مفصولا ويلى وي. بيا به د هغه قول ته اعتبار نه وي بلكې زر روپۍ به پرې لازمي وي.

امام صاحب وايي چې "**فلم أقبضها**" دا بيان تبديل دى. ددې وجې چې د مبيعې د هلاكت په صورت كې د ثمن د لزوم اقرار كول په مبيعه باندې د قبضې كولو اقرار لره مستلزم دى، ځكه چې كله د بائع سره د مبيعې نوم او نښه نه وي او مشتري د ثمن اقرار كوي؛ نو ددې به دا مطلب وي چې هغه وينځه قبضه كړې ده. په هغه باندې د وينځې ثمن لازم شوي دي چې هغه يې خپله اقرار كوي او مبيعه د هغه سره هلاكه شوې ده. ځكه چې كه مبيعه (وينځه) د قبضې نه وړاندې د بائع سره هلاكه شي، بيع به تام نه وي بلكې منفسخه به شي او په مشتري به ثمن لازم نه وي، هغه به خپله ددې د لزوم اقرار هم نه ؤ كړى، خو اوس د مبيعې د هلاكت په صورت كې د مشتري له لورې د ثمن د لزوم اقرار كول دا په مبيعې باندې د قبضې اقرار دى او اوس د هغه قول "**فلم أقبضها**" د مخكيني حكم قبضې تبديلي كوي او هغه حكم منسوخ كوي، لهذا دا بيان تبديل او نسخه ده او بيان تبديل نه موصولا صحيح كيږي او نه هم مفصولا صحيح كيږي

لا أثر لها الخ: د مصنف قول: "**لا أثر لها**" مطلب دا دى چې د بائع سره د وينځې نه نوم شته او نه يې هم كومه نښه. لهذا مشتري پرې قبضه كړې ده او كه مشتري د هغه وينځې د قيمت اقرار كوي چې تر اوسه د بائع سره په كور كې ده؛ نو د مشتري دا قول چې "**فلم أقبضها**" دا به په حقيقت باندې مبني وي، په مشتري باندې به ثمن لازم نه وي، كه وينځه د مشتري سره وي، نو په دې صورت كې به بالاتفاق دده قول "**فلم أقبضها**" بيان تبديل وي. يعنې د صاحبينو په

نژد به بیان تبدیل وي. لهذا د هغه ددې قول "فلم أقبضها" به هیڅ اعتبار نه وي، نه موصولاً او نه هم مفصولاً او په هغه باندې به زر رویې لازمي وي.

البحث الثاني: بحث السنة

(في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهي أكثر من عدد الرمل والحصى.
دویم بحث د رسول الله صلى الله عليه وسلم د سنتو په اړه دی. د رسول الله صلى الله عليه وسلم د سنتو شمار د ریګو او تیګو څخه هم زیات دی.

البحث الثاني: د فقهي په څلورو اصولو (کتاب الله، سنت د رسول الله ﷺ، اجماع او قیاس) کې لومړی اصل کتاب الله څخه چې کله مصنف فارغ شو؛ نو اوس یې په دویم اصل (د رسول الله ﷺ) په سنتو باندې پیل وکړو او ددې تفصیل بیانوي.

د سنت لغوي معنی سنت په لغت کې عادت او طریقې ته وایي، څکه چې د قران کریم ایت دی. "لن تجد لسنة الله تبديلا" ته به هیڅکله د الله تعالی په طریقو کې تبدیلي ونه مومې، په حدیث کې راځي (من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها) په دواړو صورتونو کې سنت په معنی د طریقې استعمال شوی دی.

د سنت اصطلاحي معنی: د فقهي په اصطلاح کې سنت هغه عبادت دی چې د فرضو او واجبو څخه زیاتي وي چې په کولو یې ثواب او په نه کولو یې ګناه نشته. د اصولیینو په اصطلاح کې سنت (ماصدر عن رسول الله ﷺ غير القرآن من فعل أو قول أو تقرير) ته وایي، یعني سنت هر هغه څه دی چې د رسول الله ﷺ څخه د قران نه علاوه قول، فعل او تقرير نقل شوي وي. د قول څخه مراد ده ویناده. د فعل څخه مراد دده عمل دی او تقرير د رسول الله ﷺ په وړاندې د یو کار کول او د هغه چوپ پاتې کېدو ته وایي.

د محدثینو په اصطلاح کې: سنت د اصولیینو د تعریف مطابق دی. خو د محدثینو په اصطلاح کې سنت، حدیث او خبر یو شی دی. درې واړه د رسول الله ﷺ قول، فعل او تقرير ته وایي، دغه راز درې واړه د صحابي او تابعي قول، فعل او تقرير ته وایي، خو د اصولیینو په نزد بیان سنت عام دی. د رسول الله ﷺ په قول، فعل او تقرير باندې، د صحابي په قول، فعل او تقرير باندې او دغه راز د تابعي په قول، فعل او تقرير باندې یې اطلاق کیږي. بیا مصنف ﷫ هم څکه د سنت لفظ ذکر کړو چې د رسول الله ﷺ قول، فعل او تقرير ته، د صحابي قول، فعل او تقرير ته، دغه راز د تابعي قول، فعل او تقرير ته شامل شي، خو حدیث او خبر د اصولیینو په نزد یوازې د رسول الله ﷺ قول ته ویل کیږي.

هي أكثر: ددې خاى ځخه مصنف رحمه الله د حديثو زياتوالي ته اشاره کوي، دا مطلب يې هم نه دی چې د شګو او ريګو په ځېر يې شمار هم ناممکن دی، ځکه چې د رسول الله ﷺ اقوال، افعال او تقريرات په کتابونو کې جمع شوي دي

فصلٌ في أقسامِ الخبرِ

دا فصل د خبر د اقسامو په اړه دی

خبرُ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِمَنْزِلَة الْكتاب فِي حق
د رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر د علم او عمل په لحاظ سره په منزله د کتاب الله دی، هغه څوک چې
لُزُوم الْعلم وَالْعَمَل بِهِ فَإِن من أطاعه فقد أطاع الله فَمَا مر ذكره من بحث الْخَاص وَالْعَام
سنت ومني په تحقيق سره هغه د الله تعالى امر ومنلو، نو په کتاب الله کې چې د خاص، عام،
والمشترك والمجمل فِي الْكتاب فَهُوَ كَذَلِك فِي حق السّنة إِلَّا أَن الشُّبْهَة فِي بَاب الْخَبَر
مشترک او مجمل بحث وړاندې تېر شوی دی هغه همدا راز په سنتو کې معتبر دی، خو د خبر په باب
فِي ثُبُوته من رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم واتصاله بِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنى
کې د رسول الله صلى الله عليه وسلم ځخه يې په ثبوت او پيوستون کې شبهه ده، د همدې معنى له وجې
صَار الْخَبَر على ثَلَاثَة أَقسَام - قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَثَبت مِنْهُ
خبر په درې قسمه دی: (۱) يو ډول هغه دی چې د رسول الله صلى الله عليه وسلم ځخه صحيح بېشکه
بِلَا شُبْهَة وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيهِ ضربُ الشُّبْهَة وَهُوَ الْمَشْهُور
ثابت وي دېته متواتر وايي، (۲) دويم هغه دی چې يو نوعه شبهه پکښې وي او دا مشهور دی او
وَقِسْمٌ فِيهِ احْتِمَالٌ وشُبْهَةٌ وَهُوَ الْآحَادُ.
(۳) دريم هغه دی چې احتمال او شبهه پکښې وي او دا آحاد دي

فصل في أقسام الخبر الخ: سوال: وړاندې يې ويلي وو: (البحث الثاني في سنة رسول الله ﷺ) او اوس يې د فصل سره د خبر تکل ولګولو او وې ويل: (فصلٌ في أقسام الخبر) ددې وجه څه ده؟

ځواب: مصنف رحمه الله د خبر لفظ ځکه وويلو چې: خاص، عام، مشترک، مؤول او د کتاب الله ټول قسمونه د رسول الله ﷺ په وينااوو کې صرف راځي، دده په فعل او تقرير کې دا تفصيل نشته، که د خبر په ځاى يې د سنت لفظ ويلى واى بيا به په دې باندې هيڅ تنبيه نه وه، ځکه

چې د سنت لفظ قول، فعل او تقرير درې وارو ته شامل دی.

قوله خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ: دا دې ځاى څخه مصنف رحمه الله دا بيانوي چې د علم (اعتقاد) او عمل په حق کې د رسول الله ﷺ خبر د کتاب الله په مرتبه کې دی. يعنې څنګه چې د کتاب الله څخه په ثابت شوي حکم باندې د حقيت اعتقاد ساتل ارين دي، دغه راز د رسول الله ﷺ د سنتو څخه په ثابت شوي حکم باندې د حقيت اعتقاد ساتل ارين دي، ځکه چې الله تعالى فرمايي «من يطع الرسول فقد أطاع الله» چا چې د رسول الله ﷺ تابعداري وکړه هغه د الله تعالى تابعداري وکړه. په کتاب الله کې چې څنګه بحث په خاص، عام، مشترک او مؤول کې تېر شوی دی هغه همدغه شان په سنت د رسول الله ﷺ کې هم جاري کېږي او دلته يې دويم ځلي بيان ته اړتيا نشته. ګنه نو محض تکرار به لازم شي

إلاّ أنّ الشبهةَ الخ: دا عبارت د يو سوال ځواب دی.

سوال: هر کله چې د رسول الله ﷺ خبر د علم او عمل په لزوم کې د کتاب الله مرتبه لري؛ نو څنګه چې کتاب الله ټول قطعي او متواتر دی دغه راز د رسول الله ﷺ يو - يو حديث قطعي او متواتر يکارږ او هرکله چې هر يو حديث قطعي او متواتر شي نو د حديثو درې قسمونه بيا څنګه صحيح کېږي؟

ځواب: يقيني خبره ده چې نفس حديث متواتر او قطعي حجت دی، خو د رسول الله ﷺ په خبر کې د دوه وجو شبهه ده. لومړی يې په ثبوت کې شبهه ده چې ايا دا حديث د رسول الله ﷺ څخه ثابت دی او که نه دی؟ دويم دا چې د رسول الله ﷺ څخه د خبر په اتصال کې شبهه ده چې ايا دا حديث د رسول الله ﷺ پورې رسېدلی دی او که نه دی؟ نو د همدې دوه شبهو (شبهه في الثبوت او شبهه في الاتصال) له وجې د رسول الله ﷺ حديث په درې قسمه دی يو قسم دا چې د رسول الله ﷺ څخه صحيح او بېشکه ثابت وي. يعنې په ديکښې نه شبهه في الثبوت وي او نه هم شبهه في الاتصال وي. دويم قسم هغه دی چې يو څه شبهه پکښې وي. يعنې تر رسول الله ﷺ پورې يې په اتصال کې شبهه وي. نو دېته حديث مشهور او خبر مشهور وايي. درېيم قسم هغه دی چې احتمال او شبهه دواړه پکښې وي. يعنې په راوي کې د دروغو احتمال وي او په دې حديث کې تر رسول الله ﷺ پورې رسېدو کې شبهه وي او دا خبر واحد دی

خلاصه دا چې د رسول الله ﷺ څخه د حديثو د ثبوت او اتصال په اعتبار سره د حديث درې قسمونه دي: (۱) متواتر (۲) مشهور (۳) خبر واحد

لاندې متن کې د يو تعريف بېل زده کړئ!

بحث گون اَلْمُتَوَاتِر مُوجبا للعلم القطعِي

فَالمتواتر مَا نَقله جمَاعَة عَن جمَاعَة لَا يتَصَوَّر توافقهم على الكَذِب
متواتر هغه دی چي يوی ډلي د بلي ډلي څخه نقل کړي وي. د دوی په درواغو باندي د اتفاق تصور نه
لكثرتهم واتصل بك هَكَذَا، أمْثاله: نقلُ القُرآن
شي کيدای، د دوی د ډېروالي له وجي او تاته هم دا سي را رسېدلی وي. مثالونه يې: د قران کريم نقل،
وإعدادُ الرَّكْعَات ومقاديرُ الزَّكَاة، وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أوله كالآحاد ثمَّ اشتهر فِي العَصر الثَّاني
د رکعتونو تعداد او د زکات اندازه. د مشهور بېل د احادو په څېر دی. بيا په دويمه او دريمه پېړۍ
وَالثَّالِث وَتَلَقَّتْهُ الأمةُ بِالْقبُولِ فَصَارَ كالمتواتر
کي مشهور شوی وي او امت په قبولتيا سره منلی وي. نو دا د متواتر په څېر وي تردې چي هغه
حَتَّى اتَّصل بك وَذَلِكَ مثل حَدِيث الْمسْح على الخُف وَالرَّجم
تا پورې راسيدلي وي او حديث مشهور لکه د مسح على الخفين حديث
فِي بَاب الزِّنَا ثمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجبُ العلم القطعِيَّ
او د زنا په باب کې چې د رجم حديث دی بيا حديث متواتر علم قطعي ثابتوي
وَيكون ردُّه كفراً وَالْمَشْهُور يُوجبُ علمَ الطُّمَأْنِينَة وَيكونُ ردُّه بِدعَةً
او ردول يې کفر دی او مشهور علم اطمينانی ثابتوي او ردول يې بدعت دی. د عمل په لزوم کې يې
وَلَا خلاف بَين العلمَاء فِي لُزُومِ الْعَمَل بهما وَإِنَّمَا الْكَلَام فِي الآحَاد.
د عالمانو ترمنځ اختلاف نشته، بلکې خبره (اختلاف) په احادو کې دی

فالمتواتر مَا نَقله الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د متواتر تعريف کوي

د متواتر تعريف: "المتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لايتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا" متواتر هغه حديث ته وايي چې په هره زمانه کې لوی جماعت او ټولی نقل کړی وي او د دوی په درواغو باندې جمع کېدل د ډېروالي له وجې محال وي. بيا په همدې طريقې سره دا حديث ای مخاطبه تر تا پورې رارسېدلی وي. ګويا د متواتر دوه شرطونه[1] دي (۱)

---

(۱): څېنو خلکو درې نور شرطونه هم ذکر کړي دي (۱) د راويانو استوګنځايونه لرې-لرې وي، (۲) شمېر يې ناممکن وي، (۳) ټول عادلان وي، خو جمهورو عالمانو بيا ددې شرائطو هيڅ خيال نه دی ساتلی.

د راویانو دومره لویه ډله (۲) وي چې د دوی په دراغو باندې جمع کېدل محال وي، (۲) همدومره لویې ډلې په هره زمانه کې نقل کړی وي، نو که په یوه زمانه کې هم دومره لویه ډله ددې حدیث نقل کوونکې نه وي دا به خبر متواتر نه وي

مثالهٔ نقل القرآنِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د خبر متواتر مثالونه بیانوي

مثالونه: (۱) د قرآن کریم نقل کول. (۲) د پنځه لمونځونو د رکعتونو تعداد نقل کول. (۳) د زکات مقدارونه نقل کول، یعنې د قران په نقل کولو، د پنځو فرض لمونځونو د رکعتونو تعداد په نقل کولو او د زکات په مقدار نقل کولو کې هره زمانه د راویانو دومره لوی ټولی دي چې د هغوی په درواغو جمع کېدل محال دي

یادونه: یاد ساتئ دا درې واړه مثالونه د نفس متواتر دي، د خبر متواتر قسمونه نه دي او مصنف رحمه الله هم ځکه د خبر متواتر قسم نه دی ذکر کړی چې ددې په وجود کې د عالمانو اختلاف دی، ځینې عالمان وايي چې خبر متواتر له سره وجود نه لري، ځینې وايي چې حدیث "إنما الأعمالُ بالنيات" خبر متواتر دی، ځینې نور بیا وايي چې "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" دا متواتر حدیث دی او ځینې وايي چې "من كذبَ عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النارِ" متواتر حدیث دی

والمشهورُ ما كانَ الخ: د **مشهور حدیث تعریف:** "المشهورُ ما كانَ أوّله كالآحادِ ثمّ اشتهر في العصرِ الثاني والثالث وتلقته الأمة بالقبولِ فصارَ كالمتواترِ حتى اتصل بك" مشهور هغه حدیث دی چې د صحابه وو په دور کې د خبر واحد په څېر وي، یعنې ناقل او راوي یې یو وي، خو بیا د تابعینو او تبع تابعینو په دور کې دومره مشهور وي چې امت په عامي قبولتیا سره منلی وي او په دویمه او دریمه پېړۍ کې د متواتر په څېر ګرځېدلی وي، یعنې جمع کوونکې یې دومره ډېر وي چې په دروغو یې اتفاق محال وي

فایده: د تابعینو او تبع تابعینو په دور کې د مشهوره کېدو د خبر مشهور لپاره ځکه شرط شوی چې ددې وروسته بیا شهرت اعتبار نه لري، ځکه چې د تابعینو او تبع تابعینو د پېړۍ وروسته خو هر خبر واحد مشهور شوی دی، د همدې وجې د تابعینو او تبع تابعینو د دورې

---

(۲): د ټولي د عتوالي په اړه هم عالمانو اختلاف کړی دی: ځینو د پنځو عدد بښودلی دی، ځینو د دولسو عدد ښودلی دی، ځینو د څلوېښتو عدد ښودلی دی، ځینو د اویا عدد ښودلی دی، خو صحیح قول دا دی چې هیڅ ټاکلی عدد د راویانو لپاره شرط نه دی، د تعداد کموالی او زیاتوالی د نقل کوونکو د حالاتو له وجې کېدی شي، لهذا که نقل کوونکي نېکان وي بیا د ډېر کم تعداد هم پوره کېږي.

راپه دېخوا مشهور شوي حديث ته مشهور نه ويل كيږي او په داسې حديثونو سره په په كتاب الله باندې زيادت هم نه كيږي

فايده: د متواتر او مشهور حديث ترمنځ توپير دا دى چې متواتر هغه حديث دى چې روايت كوونكي يې د صحابه وو په دور كې هم دومره ډېر راويان وي چې په دروغو يې اتفاق ناممكن وي او دمشهور حديث نقل كوونكي راويان د صحابه وو په دور كې هم يو يا دوه وي

وذلک مثل حديث المسح الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د خبر مشهور مثال بيانوي

لومړى مثال: د مشهور حديث مثال **مسح على الخفين** ده.

فايده: ددې حديث په مشهور كېدو باندې اعتراض دى، ځكه چې حسن بصري رحمه الله دا حديث د اويا صحابه وو څخه اورېدلى دى، پكار ده چې دا حديث متواتر شي

دويم مثال: هغه حديث چې د واده كړي زناكاره د رجم ياد، يكښې شوى دى هغه هم مشهور دى، د هغه حديث الفاظ دا دي "**لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: كُفْرٍ بَعْدَ الْإِسْلَامِ وَزِنًى بَعْدَ الْإِحْصَانِ وَقَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ**" دحديث راوي د صحابه وو په دور كې ډېر كم وو، خو د تابعينو او تبع تابعينو په دور كې يې د راويانو تعداد د تواتر حد ته رسيږي

قوله ثم المتواتر يوجب الخ: د متواتر حديث حكم: متواتر حديث د قطعي او يقيني علم فايده وركوي، نو ددې څخه ثابت شوى حكم قطعي او يقيني وي. لهذا ددې څخه په ثابت شوي حكم باندې د حقيت عقيده درلودل ضروري دي او انكار ترې كول كفر دى.

د مشهور حديث حكم: مشهور حديث د علم اطميناني فايده وركوي، [1] ددې څخه په ثابت شوي حكم باندې د حقيت عقيده لرل فرض ده، خو منكر يې كافر نه دى بلكې بدعتي دى، منكر يې كافر ځكه نه دى چې د صحابه وو په دور كې يې راويان كم وي، منكر يې ځكه بدعتي دى چې دا حديث د تابعينو او تبع تابعينو په دور كې مشهور شو، اوس ددې څخه انكار كول د خير القرون د ټولو راويانو دروغجن كول دي او دا بدعت دى.

په متواتر او مشهور حديث كې د حكم په اعتبار سره توپير:

(۱) متواتر حديث د علم قطعي او مشهور حديث د علم اطميناني فايده وركوي.

(۲) د متواتر حديث منكر كافر او د مشهور حديث منكر بدعتي دى

(۱): علم اطميناني هغه علم دى چې د يقين څخه كم وي او د ظن غالب څخه پورته وي.

(۳) د متواتر حدیث په ذریعه په کتاب الله باندې زیادت جائز دی او کتاب الله پرې منسوخ کول هم جائز دي. خو د مشهور حدیث په ذریعه کتاب الله باندې زیادت جائز دی، خو د کتاب الله منسوخ کول پرې جائز نه دي.

فایده: ولا إختلاف بين العلماء: په حدیث متواتر او حدیث مشهور باندې د عمل کولو په لزوم کې د عالمانو هیڅ اختلاف نشته، بلکې په خبر واحد باندې عمل کولو په لزوم کې د عالمانو اختلاف دی. ځینې عالمان وایي چې په خبر واحد باندې عمل لازم نه دی. د جمهورو عالمانو مذهب دا دی چې په خبر واحد باندې عمل کول لازم دی. اګر چې خبر واحد د علمي قطعي او اطمینانی فایده نه ورکوي. خو په لزوم عمل کې خبر واحد د مشهور او متواتر په څېر دی.

فَنَقُولُ خبر الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقله وَاحِد عَن وَاحِد أَو وَاحِد عَن جمَاعَةٍ أَو جمَاعَةٌ
موږ وایو: خبر واحد هغه حدیث دی چې یو سړي د یو څخه، یا یو سړي د پوره بولي څخه، یا پوره
عَن وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَة للعدد إِذا لم تبلغ حدّ الْمَشْهُور
ټولي د یو سړي څخه نقل کړی وي. د ټولي عدد ته اعتبار نشته تر هغه پورې چې د مشهور مرتبې ته
وَهُوَ يُوجب الْعَمَل بِهِ فِي الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة بِشَرْط إِسْلَام الرَّاوِي وعدالته
نه وي رسېدلی، خبر واحد په احکامو کې عمل واجبوي په شرط ددې چې راوي مسلمان وي، عادل وي
وَضَبطه وعقله واتصل بك ذَلِك من رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِهَذَا الشَّرْط.
ضابط وي او هوښیار وي او تر تا پورې دغه خبره رسول الله صلی الله علیه وسلم څخه په همدې یا دو شرائطو سره را رسېدلی وي

فَنَقُولُ خبر الْوَاحِد الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د خبر واحد تعریف کوي.

د خبر واحد تعریف: "خبر الْوَاحِد هُوَ مَا نَقله وَاحِد عَن وَاحِد أَو وَاحِد عَن جمَاعَةٍ أَو جمَاعَةٌ عَن وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَة للعدد إِذا لم تبلغ حدّ الْمَشْهُور" خبر واحد هغه دی چې یو راوي د یو راوي څخه نقل کړی وي، یا یو راوي د پوره ټولي څخه نقل کړی وي. یا پوره ټولي د یو راوي څخه نقل کړی وي، په شرط ددې چې د راویانو شمېر یې د مشهور حد ته نه وي رسېدلی. یعنې که د راویانو شمېر یې د مشهور حد ته نه وي رسېدلی بیا به خبر واحد وي، په دیکښې د کثرت عدد اعتبار نشته. یعنې روایت کوونکي ډېر وي؛ خو د مشهور حد ته نه وي رسېدلی بیا هم مشهور ورته نه ویل کېږي. بلکې خبر واحد به وي. د مشهور حد دا دی چې راویان دومره ډېر

وي چې د دوی اتفاق په دروغو باندې محال وي

قوله وهو يوجبُ العمل الخ. د خبر واحد حکم: د جمهورو مجتهدينو په نزد شرعي احکامو کې په خبر واحد باندې عمل کول د پنځو شرطونو له وجې واجب دي، څلور شرطونه به په راوي کې موجود وي، پنځم شرط به په خبر کې موجود وي. ټول شرطونه لاندې ذکر دي

(۱) هر راوي به مسلمان وي. يعنې د دين د ضرورياتو څخه به منکر نه وي. (۲) عادل به وي [۱]، (۳) حافظه به يې قوي وي. يعنې د خبر د اورېدو وروسته پرې سوچ وکړي. بيا يې ياد کړي، تردې پورې چې وړاندې يې هم دغسې نقل کړي. (۴) هوښيار به وي [۲]، (۵) خبر واحد د نبي ﷺ د دور څخه ستاتر زمانې (اي مخاطبه) متصل راړسېدلی وي او انقطاع پکښې نه وي.

يادونه: خو ياد ساتئ چې خبر واحد ظني عقيده ثابتوي، البته قطعي عقيده نه ثابتوي.

قطعي عقيده: هغه عقيده ده چې منکر يې کافر کېږي، لکه په ختم نبوت باندې عقيده ساتل، ظني عقيده هغه عقيده ده چې منکر يې کافر نه وي بلکې بدعتي وي. لکه د حيات النبي عقيده لرل. د قطعي عقيدې دويم نوم د دين ضروريات دي. د ظني عقيدې دويم نوم د اهل السنت والجماعت ضروريات دي، هر کله چې د خبر واحد سره کومه قرينه وي نو هغه مفيد د علم يقيني ګرځي، يعنې په دې سره قطعي عقيده هم ثابتيږي، لکه د خبر واحد په وجه د صحابه وو قبله بدلول. کله چې يو صحابي د قبلې بدلېدو خبر ورکړ نو صحابه وو په دې سره قبله بدله کړه. صحابه وو څکه قبله بدله کړه چې خبر واحد مقرون بالقرينه وه. قرينه يې دا وه چې صحابه وو انتظار کولو چې نبي کريم ﷺ د قبلې د بدلېدو دعاګانې غوارې، لومړنی قبله قطعي الثبوت وه، ليکن بيا د قبلې بدلېدل په خبر واحد سره مقرون بالقرينه وه، ددې وجې د قطعي الثبوت لپاره ناسخ وګرځېدو او مفيد د علم يقيني شو. فافهم

فايده: څينې عالمان چې وايي: خبر واحد عمل نه واجبوي، د دوی دليل دا دی. چې د خبر واحد راوي يو وي، نو په دې يو راوي کې د دروغو احتمال شته

موږ ځواب ورکوو په خبر واحد باندې د عمل د لزوم لپاره چې کوم پنځه شرطونه بيان شوي دي هغه ستا دا احتمال باطلوي، بيا خو د نبي ﷺ او صحابه کرامو څخه خبر واحد هم د عمل

---

(۱): "العدالة هي الإستقامة على طريق الدين والشرع" عدالت د دين او شريعت په لارې استقامت غوره کولو ته وايي، يعنې د کبيره ګناه مرتکب نه وي او په صغيره ګناه باندې اصرار نه کوي.

(۲): د عقل څخه مراد هغه قوت دی چې انسان پرې د باطني معنی ګاني او غير محسوسو شيانو ادراک کوي، لهذا د لېوني روايت به معتبر نه وي، بلکې د هوښيار ماشوم روايت به قبول وي، لکه د: (محمود ربيع) روايت قبول دی، يعنې داسې ماشوم چې په اسلام او کفر کې ځانګړی ځای لري.

د لزوم لپاره ثبوت دی، مثلا (۱) رسول الله ﷺ عبد الله بن زبير رضی الله عنه کسری طرف ته ولیږلو، دحية الكلبي يې د روم قیصر طرفته د اسلام د دعوت لپاره ولیږلو او دا ددې خبرې دلیل دی چې په خبر واحد باندې عمل کول لازم دی. کنه نو نبي کريم ﷺ به کسری او قیصر ته یوره تبولي لیږل

(۲) سلمان فارسي رضی الله عنه نبي ﷺ ته یو شی راوړو او وې ویل دا صدقه ده، نبي ﷺ صدقه قبوله کړه خو وې نه خوړل، څه وخت وروسته بیا سلمان فارسي رضی الله عنه څه شی راخیستی ؤ او وې ویل دا دالی ده، نبي ﷺ یې دالی واخیسته او وې خوړل، نو د سلمان فارسي رضی الله عنه په خبر واحد باندې یې اعتبار وکړو په لومړي صورت کې نبي ﷺ صدقه ونه خوړه او په دویم صورت کې د نبي ﷺ خوراک ددې خبرې دلیل دی چې خبر واحد عمل واجبوي

(۳) د رسول الله ﷺ د وفات وروسته انصارو صحابه کرامو د خلافت په اړه پرېکړه کړې وه چې یو امیر به د مهاجرینو څخه وي او یو امیر به د انصارو څخه وي. په دې وخت کې ابوبکر صديق رضی الله عنه وویل (الأئمة من قريش) امیر به د قریشو څخه وي، نو ټولو دا خبره ومنل، د دوی ټولو یوازې د صدیق اکبر خبره منل ددې خبرې دلیل دی چې خبر واحد عمل لازموي

بحث تَقْسِيمِ الرَّاوِي على قسمَيْنِ

ثُمَّ الرَّاوِي فِي الأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوف بِالْعِلمِ وَالاِجْتِهَاد
راوي په اعتبار د اصل سره په دوه قسمه دی: یو هغه دی چې په علم او اجتهاد کې مشهور وي، لکه
كالخلفاء الأَرْبَعَة وَعبد الله بن مَسْعُود وعبد الله بن عَبَّاس وعبد الله بن عمَرَ وزيد بن ثَابت
څلور خلیفه ګان، عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر، زید بن ثابت او معاذ بن
ومعاذ بن جبل وأمثالهم (رَضِيَ اللهُ عَنْهُم) فَإِذَا صحت عِنْدك روايتهم عَن رَسُول الله
جبل او داسې نور. (رضي الله عنهم) پس هرکله چې د رسول الله صلی الله علیه وسلم حدیث مبارک په صحیح
صلى الله عَلَيْهِ وَسلم يكون الْعَمَل بروايتهم أولى من الْعَمَل بِالْقِيَاسِ
طریقې سره ثابت وي او تر تا پورې راورسیږي، نو په دې روایت باندې عمل کول په قیاس باندې
وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّد رحمه الله حَدِيث الأَعرَابِي الَّذِي
د عمل کولو څخه غوره دی. د همدې وجې امام محمد رحمه الله د قهقهې په مسئله کې د هغه اعرابي
كَانَ فِي عَيْنه سوءٌ فِي مَسْأَلَة القهقهة وَتَرَكَ الْقيَاس
حدیث نقل کړی دی چې په سترګو کې یې یو څه خرابي وه او د هماغه حدیث له وجې یې قیاس

وَرَوَى	حَدِيثَ	تَأْخِيرِ	النِّسَاءِ	فِي	مَسْأَلَةِ الْمُحَاذَاةِ
پربښود او (امام محمد رحمه الله) د محاذات په مسئله کې د ښځو شاته دریدو روایت نقل کړی دی					
وَتَرَكَ	الْقِيَاسَ	وَرُوِيَ	عَنْ	عَائِشَةَ	رضي الله عنها
او دهمدې حديث له وجې يې قياس پرې ايښى دى او امام محمد رحمه الله د حضرت عائشې رضي الله عنها					
حَدِيثُ	الْقَيْءِ	وَتَرَكَ	الْقِيَاسَ	بِهِ	وَرُوِيَ
څخه د قي كولو يو روايت نقل كړى دى او دهغې په وجه يې قياس پرې ايښى دى امام محمد رحمه الله					
عَنِ ابنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه	حَدِيثُ	السَّهْوِ	بَعْدَ السَّلَامِ	وَتَرَكَ الْقِيَاسَ	بِهِ.
د ابن مسعود رضي الله عنه څخه د سلام وروسته حديث نقل كړى دى او دهغې له وجې يې قياس پرې ايښى دى					

ثُمَّ الرَّاوِي فِي الْأَصْلِ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د صحابه وو د دور راويان تقسيم کړي دي، فرمايي چې په اعتبار د اصل سره راوي په دوه قسمه دی (اصلي راويان هغه دي چې د رسول الله ﷺ څخه يې حديثونه خپله اورېدلي وي) يعني صحابه كرام مراد دي

لومړی قسم: هغه راوي چې په علم او اجتهاد کې مشهور وي، يعني الله تعالى د علم او اجتهاد په ملكې باندې نازولي وي، لكه څلور خليفه ګان. عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر، زيد بن ثابت، معاذ بن جبل ابوموسى اشعري، ابي بن كعب او عايشه رضي الله عنها او داسې نور ... (رَضِيَ اللهُ عَنْهُم).

فَإِذَا صحت عندك روايتهم: **د لومړي قسم حكم**: دا دی هر كله چې د رسول الله ﷺ څخه روايت شوى خبر واحد زموږ او ستاسو پورې رارسيږي، نو په دې حديث باندې عمل كول په قياس باندې د عمل كولو څخه غوره دي، اګر چې دا روايت د قياس مخالف هم وي، يعني د دوی د خلاف القياس روايت د ښتون له وجې به قياس پرېښودل كيږي. په دې کې د امام مالك رحمه الله اختلاف دی: هغه وايي چې قياس ته به په داسې حديث باندې ترجيح وركول كيږي. د دوی دليل دا دی: چې په حديث کې څو قسمه شبهې دي (۱) د راوي د سهوې شبهه. (۲) د راوي د خطا كېدو شبهه، (۳) د راوي د دروغو شبهه، (۴) د رسول الله ﷺ څخه د عدم ثبوت شبهه. او د مجتهدينو په اجتهاد کې يوازې يوه د خطاء كېدو شبهه ده، لهذا هغه څه به راجح وي چې يوه شبهه پكښې وي، په نسبت سره هغې شي ته چې ډيرې شبهې پكښې وي. څو زموږ دليل دا دی چې صحابه كرامو د خبر واحد په وجه خپل قياسات پرېښودل. د بېلګې په ډول ابوبكر رضي الله عنه يوه پرېكړه په خپله رايه وكړه، بيا يې د بلال رضي الله عنه څخه د هغې په خلاف يو حديث واورېدو، نو ابوبكر رضي الله عنه د خپلې پرېكړې څخه رجوع وكړه، دغه راز د عمر رضي الله عنه رايه دا وه كه

د کومې ښځې په خېټه باندې د وهلو له امله د هغې جنین (د خېټې ماشوم بچی) پرېوځي، نو په وهونکي باندې به دیت نه وي، خو کله چې هغه د علي رضي الله عنه څخه دا حدیث "في الجنين غرة عبد أو أمة" واورېدو؛ نو د خپلې وړاندېنۍ پرېکړې څخه یې رجوع وکړه. حاصل دا چې دا واقعات په دې باندې دلالت کوي چې حدیث به په قیاس باندې وړاندې وي.

لومړی مثال: د لومړي قسم راویانو څخه روایت شوی خبر واحد چې تر مورږ پورې صحیح رارسېدلی وي په هغې باندې عمل کول به په قیاس باندې عمل کولو څخه غوره وي. د همدې اصولو په رڼا کې امام محمد رحمه الله د یو اعرابي حدیث ته په قیاس باندې ترجیح ورکړه. د اعرابي حدیث دا دی چې د یو صحابي په سترګو کې څه عیب و. هغه لمونځ ته راروان و چې جومات ته نږدې په یوه کنده کې پرېوت. نو ځینې صحابه کرامو په قهقهې سره وخندل. د لمونځ وروسته رسول الله صلی الله علیه وسلم هغو صحابه کرامو ته وویل "ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعاً" (یعنې په تاسو کې چې چا په زوره خندلي وي هغه دې اودس او لمونځ دواړه قضائي راوګرځوي). د لمونځ راګرځول خو د قیاس موافق دي. ځکه چې په تېزه خندا (قهقهه) د خبرو په حکم کې ده. په خبرو سره خو لمونځ ماتیږي. خو د اودس ماتېدل د قیاس خلاف دي. ځکه چې اودس خو د نجاست په وتلو سره ماتیږي. په قهقهې سره خو نجاست نه بهر کیږي. خو د حدیث راوي ابوموسی اشعري رضي الله عنه په علم او اجتهاد کې مشهور و. ددې وجې امام محمد رحمه الله د قیاس په مقابله کې په خبر واحد باندې عمل وکړو او قیاس یې پرېښودو. خو ائمه ثلاثه وو د حدیث په مقابله کې په قیاس باندې عمل وکړو او فتوی یې ورکړه چې په قهقهې سره اودس نه ماتیږي.

دویم مثال: دغه راز امام محمد رحمه الله د محاذات په مسئله کې د تاخیر النساء په حدیث باندې د عمل کولو له وجې قیاس پرېښود. د محاذات مسئله دا ده چې د احنافو په نزد که ښځه په صف کې د سړو سره برابره ودرېږي، یا سړی د ښځې سره برابر ودرېږي. په دواړو صورتونو کې د سړي لمونځ فاسدیږي او د ښځې لمونځ نه فاسدیږي. ددې وجې د عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه څخه روایت دی چې نبي علیه السلام وویل "أخروهن من حيث أخرهن الله" ښځې شاته ودروئ، ځکه چې الله تعالی دوی شاته کړي دي. ددې وجې نبي علیه السلام حکم کړی دی چې د لمانځه پرمهال ښځې شاته ودروئ. ځکه امام صاحب رحمه الله فرمایي که ښځه د سړي سره برابر ودرېږي. یا سړی د ښځې سره برابر ودرېږي. نو د سړي لمونځ فاسدیږي او د ښځې لمونځ نه فاسدیږي. ځکه چې د ښځو شاته درول د سړو ذمه داري ده. د ښځو شاته درولو کې سړو کمی کړی دی. د ښځو څخه کمی نه دی شوی. ددې وجې د سړو لمونځ فاسد شو. د ښځو

لمونځ نه فاسدیږي، خو د قیاس تقاضا بیا دا وه چې څنګه د ښځو لمونځ نه فاسدیږي دغه راز د سړو لمونځ هم باید نه وای فاسد شوی. یا لکه څرنګه چې د سړو لمونځ فاسدیږي، دغه راز باید د ښځو لمونځ هم فاسد شوی وای. خو دا چې ددې حدیث راوي عبد الله ابن مسعود رضی الله عنه په علم او اجتهاد سره مشهور ؤ. ددې وجې امام محمد رحمه الله په دې حدیث باندې عمل کول غوره ګڼلي دي او ددې په مقابله کې یې قیاس پرې اینبی دی.

دریم مثال: امام محمد رحمه الله د قي په ناقض الوضوء کیدو باندې په حدیث باندې عمل کړی دی او د قیاس یې پرې اینبی دی. ددې وجې د عایشې رضی الله عنها څخه روایت دی. **"من قاء أو رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم"** یعنې چاته چې په لمانځه کې قي راشي یا یې پوزه ماته شي، هغه ته پکار دی چې لمونځ مات کړي او اودس مات کړي. په مخکېني لمونځ باندې شروع وکړي تر هغه وخته پورې چې خبرې یې نه وې کړې. ددې حدیث څخه د قي ناقض الوضوء مسئله معلومیږي. خو د قیاس تقاضا دا ده چې د قي کولو په وجه یا د پوزې ماتیدو په وجه اودس ماتیدل نه دي پکار. ځکه چې اودس په مردارېو وتلو سره ماتیږي او قي د معدې دپاسه راځي، د معدې دپاسه مرداري نه وي، بلکې مرداري خو د معدې په لاندې برخه کې وي، لهذا په قي کولو سره مرداري نه بهر کیږي، نو پکار دا وه چې اودس هم ورسره مات نه شي. خو دا چې ددې حدیث راویه عایشه رضی الله عنها په علم او اجتهاد کې شهرت لري، ددې وجې امام محمد رحمه الله په دې حدیث باندې عمل کول غوره بللی دی او ددې په مقابله کې یې قیاس پرېښودلی دی.

څلورم مثال: امام محمد رحمه الله سهو بعد السلام حدیث باندې عمل کولو ته ترجیح ورکړې ده او قیاس یې ددې په مقابله کې پرېښودلی دی. ځکه چې د عبد الله بن مسعود رضی الله عنه څخه روایت دی. (لكل سهو سجدتان) د هرې سهوې لپاره دوه سجدې دي. ددې حدیث څخه معلومیږي که په لمانځه کې په هېره سره څه پاتې شي یا څه شی زیاتې شي، نو د سلام وروسته دې دوه د سهوې سجدې وکړي، خو د قیاس تقاضا دا ده چې څنګه سهو د لمانځه په داخل کې قبل السلام شوې ده، دغه راز دوه سجدې هم باید په داخل د لمانځه کې قبل السلام واجبې شي. خو ددې حدیث راوي عبد الله ابن مسعود په علم او اجتهاد کې زیات شهرت لري، ددې وجې امام محمد رحمه الله په حدیث باندې عمل کولو ته ترجیح ورکړه او ددې په مقابله کې یې قیاس پرېښود. خو امام شافعي رحمه الله په قیاس باندې عمل وکړو او وایي چې سجده سهوه به د سلام څخه وړاندې په داخل د لمانځه کې وکړو

وَالْقسم الثَّانِي من الرواة هم المعروفون بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَة دون الِاجْتِهَاد وَالْفَتْوَى
د راويانو دويم قسم هغه دي چې په حفظ او عدالت كې مشهور وي، نه په اجتهاد او فتوى كې. لكه
كأبي هُرَيْرَة وَأنس بن مَالك فَإِذا صحت رِوَايَةُ مثلِهِمَا عندك
ابوهريره او انس رضي الله عنهما. نو كه د دوى په څېر اشخاصو روايت تر تا پورې په صحيح طريقې
فَإِن وَافق الْخَبَرُ الْقيَاسَ فَلَا خَفَاء فِي لُزُوم الْعَمَل بِهِ
ثابت شي. بيا كه دغه خبر د قياس موافق وي. نو په عمل كولو كې يې هيڅ شک نه دى بكار او كه
وَإِن خَالفه كَانَ الْعَمَل بِالْقِيَاسِ
خبر واحد د قياس مخالف وي، بيا په خبر واحد باندې د، عمل كولو څخه په قياس باندې عمل كول
أولى مِثَاله مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ الْوضُوء مِمَّا
غوره دي. ددې مثال هغه حديث دى چې ابوهريره رضي الله عنه روايت كوي. اودس په هغه شي باندې
مسته النَّارُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاس أَرَأَيْت لَو
واجبيږي چې اور مسته كړې وي. نو ابن عباس رضي الله عنه ابوهريره رضي الله عنه ته وويل گوره كه ته
تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سخينٍ أَكُنتَ تتوضأ مِنْهُ فَسَكَتَ
په گرمو اوبو باندې اودس وكړې، نو د هغې وروسته به بيا دويم اودس كوې، ابوهريره رضي الله عنه
وَإِنَّمَا رَدَّه بِالْقِيَاسِ إِذْ لَو كَانَ
چوپ شو. عبد الله ابن عباس رضي الله عنه دا حديث په قياس سره رد كړو. ځكه كه كوم حديث
عِنْده خبرٌ لرواهُ.
ورسره موجود واى نو ضرور به يې روانډي كړى وو

دويم قسم: د راوي اصلي دويم قسم هغه راوي دى چې په عدالت او حافظه كې مشهور وي، په علم او اجتهاد كې مشهور نه وي. يعني الله تعالى ورته د اجتهاد او استنباط ملكه نه وي وركړې، دغه راز په فتوى كې هم مشهور نه وي، بلكې كله-كله فتوې وركوي، لكه ابوهريره رضي الله عنه، انس بن مالک رضي الله عنه، عقبه بن عامر رضي الله عنه او داسې نور....

فَإِذَا صحت رواية الخ: د دويم قسم حكم: د دويم قسم د راويانو حكم دا دى هركله چې ددې راويانو روايت د رسول الله ﷺ څخه تر موږ پورې په صحيح طريقې راورسيږي بيا به كتل

کيږي چې ایا دا حدیث د قیاس سره موافق دی او که مخالف دی؟ که د قیاس سره موافق وي بیا په حدیث باندې عمل کولو کې هیڅ خفاء نشته. لهذا په حدیث باندې به عمل کوي او که حدیث د قیاس سره مخالف وي بیا به د خبر واحد په نسبت قیاس ته ترجیح ورکول کیږي.

یادونه: مصنف رحمه الله دا د ځینو احنافو مذهب ذکر کړی دی. د احنافو غوره مذهب دا نه دی: بلکې غوره او مختاره مذهب دا دی که راوي غیر معروف بالعلم والاجتهاد وي او داسې روایت نقل کړي چې د قیاس سره مخالف وي او تر موږ پورې صحیح راورسیږي. بیا هم په دې خبر واحد باندې عمل کول په قیاس باندې اولی او غوره دی. ددې په مقابله کې به قیاس پرېښودل کیږي، دلیل دا دی چې امام صاحب رحمه الله په ډېرو ځایونو کې داسې کړي دي چې د غیر معروف بالعلم والاجتهاد راوي روایت یې په قیاس باندې وړاندې کړی دی. د بېلګې په ډول د ابوهریره رضي الله عنه څخه روایت دی. که څوک په هېره روژه کې څه خوراک وکړي؛ نو روژه یې پرې نه ماتیږي، دا خبر واحد د قیاس مخالف دی او راوي هم غیرمعروف بالعلم والاجتهاد دی، ځکه چې د قیاس تقاضا خو دا ده چې روژه باید ماته شي. ځکه چې د خوراک او څښاک څخه منع د روژې رکن دی. د څه شي رکن په پاتې کېدو سره هغه شي فوت کیږي. لهذا دلته هم د رکن پاتې کېدو له وجې روژه ماتېدل پکار دي، خو امام صاحب خبر واحد ته په قیاس باندې ترجیح ورکړه، امام صاحب رحمه الله وایي که دا خبر واحد موجود نه وای، نو ما به په قیاس باندې عمل کولو او ویل به مې په هېره خوراک څښاک کولو سره روژه ماتیږي، ددې څخه معلومه شوه چې د احنافو مختار مذهب دا دی چې که خبر واحد د دویم قسم راویانو څخه په صحیح طریقې تر موږ راورسیږي او هغه خلاف القیاس وي نو بیا هم په خبر واحد باندې عمل کول غوره او اولی دي

مثاله ماروي الخ: دا چې مصنف رحمه الله د بعضو احنافو مذهب ته ترجیح ورکړې ده نو ځکه مثال هم د هغې لپاره بیانوي

مثال: په دې اصل باندې (چې که د غیر معروف بالعلم والاجتهاد راوي روایت تر موږ او تاسو پورې راورسیږي او هغه د قیاس خلاف وي؛ نو په خبر واحد به عمل کولی شي) مصنف رحمه الله وایي چې نبي عليه السلام فرمایي "توضأوا مما مسته النار" په هر هغه شي باندې اودس کوئ چې اور مس کړی وي، ابن عباس رضي الله عنه ابوهریره رضي الله عنه ته وویل ستا څه خیال دی؟ که ته په ګرمو اوبو باندې اودس وکړې؛ نو دوباره بیا په یخو اوبو باندې اودس کوې؟ ځکه چې ګرمې اوبه خو هم په "مامسته النار" کې داخلې دي، په دې سره ابوهریره رضي الله عنه چوپ شو. مصنف رحمه الله وایي چې ابن عباس رضي الله عنه د غیر معروف بالعلم والاجتهاد راوي روایت په قیاس سره رد کړو. ځکه چې که د ابن عباس رضي الله عنه سره د ابوهریره رضي الله عنه په خلاف باندې کوم روایت موجود وای؛ نو

سمد ستي به يې ورته ويلې واى، خو د هغه په مقابله كې د حديث نه بيانول ددې ښكاره دليل دى چې د ابن عباس ﷛ سره د ابوهريره ﷛ د حديث په خلاف باندې بل حديث نه و. ځكه كه حديث ورسره واى؛ نو حديث يې په قياس باندې نه رد كولو او د حديث رد كول په حديث سره اقوى دي. لهذا دا ددې خبرې ښكاره دليل شو چې كه خبر واحد د قياس مخالف وي؛ نو خبر واحد به رد كيږي او په مقابل كې به يې په قياس باندې عمل كولى شي

سوال: وراندې تا وويل چې د احنافو مختار مذهب دا دى كه راوي غير معروف بالعلم او اجتهاد وي او خبر واحد قياس مخالف وي. بيا هم په خبر واحد باندې عمل كول د قياس څخه په عمل كولو باندې غوره دي. په داسې حال كې چې په پورتنى مسئله كې خبر واحد پريښودل شوى او په قياس باندې عمل شوى دى. لهذا د احنافو مختار مذهب باطل شو

ځواب: د احنافو مختار مذهب صحيح دى. د پورتني مثال په اړه موږ وايو ابن عباس ﷛ د قياس په مقابله كې خبر واحد نه دى پريښودلى، بلكې د ابوهريره ﷛ روايت شوى حديث منسوخ دى. ځكه چې جابر ﷛ روايت كوى "كَانَ آخِرُ الأَمرَينِ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مسته النار" په دوه امرونو كې د رسول الله ﷺ وروستى عمل "مامسته النار" كې د اودس پريښودل ؤ. نو ابن عباس ﷛ د حديث د منسوخ كېدو له وجې پرې رد وكړو. نه دا چې د قياس له وجې رد شو

وَعَلَى	هٰذَا	تَرَكَ
او په دې بناء باندې (چې غير معروف بالعلم والاجتهاد راوي د قياس مخالف روايت نقل كړى وي)		

أَصْحَابُنَا	رِوَايَةَ	أَبِي	هُرَيْرَةَ	فِي	مَسْأَلَةِ	الْمُصَرَّاةِ بِالْقِيَاسِ.
زموږ عالمانو د مصراة په مسئله كې د ابوهريره رضي الله عنه روايت د قياس په وجه رد كړى دى						

وَعَلَى هٰذَا الخ: ددې اصل په بناء (كله چې غير معروف بالعلم والاجتهاد راوي داسې خبر واحد نقل كړي چې د قياس مخالف وي نو په قياس به عمل كولى شي او خبر واحد به د قياس له وجې پريښودلى شي) د احنافو عالمانو د مصراة په مسئله كې د قياس له وجې د ابوهريره ﷛ حديث پريښودلى دى. (مصراة هغه څاروى دى چې په تيانو كې يې شيدې جمع شوې وي) د مصراة مسئلې تفصيل داسې دى: ځينې خلك د څاروي د پلورلو (خرڅولو) پرمهال د څاروي په تيانو كې د دوه يا درو ورځو شيدې جمع كوي، ددې لپاره چې پيرېدونكي (مشتري او اخيستونكي) ته د څاروي په تيانو كې زياتې شيدې ښكاره شي او په څاروي باندې لويه بيعه راشي. په دې مسئله كې د ابوهريره ﷛ څخه روايت دى چې نبي ﷺ وويل هركله چې مشتري د بائع په چل باندې پوه شي او د څاروي شيدې كمې شي؛ نو ده ته د دوه څيزو اختيار

دی يو دا چې که غوازې خاروی يې خوښ شي نو له خانه سره دې پاتې کړي او که خوښه يې شي نو خاروی دې بائع ته واپس ورکړي او بيع دې فسخ کړي. هر کله چې يې بيعه فسخه کړه، نو د شيدو په بدل کې دې يو صاع خورما هم بائع ته ورکړي چې د استعمال شوو شيدو بدل شي. د امام شافعي رحمه الله مذهب دا دی که مشتري بائع ته خاروی واپس کوي؛ نو د هغې سره دې يو ساع خورما هم بائع ته د شيدو بدل واپس ورکړي او احناف بيا وايي چې د خاروي د واپس کولو په صورت کې مشتري ته د يو صاع ورکولو اړتيا نشته. ځکه چې يو صاع خورما خو د شيدو تاوان دی او دا تاوان ورکول د قياس خلاف دي. لهذا مونږ د غيرمعروف بالعلم والاجتهاد راوي ابوهريره رضي الله عنه روايت شوی خبر واحد پرېږدو. پاتې شوه دا خبره چې دا حديث څنګه د قياس مخالف دی؟ نو ددې ځواب دا دی چې د تاوان ادا کولو دوه صورتونه دي (١) ضمان بالمثل (٢) ضمان بالقيمت يو صاع خورما د استعمال شوو شيدو لپاره نه ضمان مثلي دی او نه هم قيمي ضمان دی. ځکه چې که شيدې د ذوات الامثال قبيلې څخه وي نو په مشتري باندې به د شيدو په بدل کې همدومره شيدې ورکول واجب وای. نه دا چې يو صاع خورما. ځکه چې څرګنده ده چې يوصاع خورما د شيدو مثل نه دی. که شيدې د ذوات الامثال د قبيلې څخه نه وي بلکې د ذوات القيم د قبيلې څخه وي؛ نو بيا خو په مشتري باندې د شيدو قيمت واجبول پکار دي او يو صاع خورما خو ددې شيدو لپاره قيمت نه جوړيږي. ځکه چې قيمت خو کله کله زيات وي، همېشه يو صاع خورما خو نه وي. لهذا يو صاع خورما د شيدو لپاره نه مثل دی او نه هم قيمت، لهذا په حديث کې "صاع من تمر" واجبول د قياس خلاف کار دی او د غيرمعروف بالعلم والاجتهاد روايت شوی خبر واحد که د قياس مخالف وي؛ نو دا خبر واحد به پرېښودل کېږي، لهذا قياس به راواخلو او خبر واحد به پرېږدو

سوال: د احنافو مختار مذهب خو دا دی چې که د غير معروف بالعلم والاجتهاد روايت شوی خبر واحد د قياس مخالف وي بيا به هم په حديث باندې عمل کولی شي، حال دا چې په پورتنی مسئله د مصراة کې خو په قياس باندې عمل شوی دی او خبر واحد پرېښودل شوی

ځواب: مختار مذهب په خپل ځای باندې صحيح دی، په وړاندې مسئله د مصراة کې د امام صاحب رحمه الله حديث پرېښودل د قياس له وجې نه وي، بلکې له دې وجې دي چې دا خبر واحد د کتاب الله، حديث مشهور، او د اجماع مخالف دی، ځکه چې په قران کې دي "وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" څومره زياتي چې ستاسو سره شوی وي د هغې برابر بدله واخلئ. دغه راز په قران کې دي "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" څوک چې په تا باندې زياتی کوي، د هغې په برابر تاسو هم زياتی ورسره وکړئ، ددې دواړو ايتونو تقاضا دا ده، چې تاوان د تلف شوي شي په اندازه پکار دی، په داسې حال کې چې د صاع من تمر او

شيدو په مابين کې هيڅ برابري نشته. ددې وجې امام صاحب رحمه الله د مصراة حديث پرېښود. بلکې مشهور حديث دی "الخراج بالضمان" نفع د تاوان له وجې ده، يعني که د چا سره څه شی په تاوان کې وي، نو ګټه به يې هم د هغه وي. يعني که د چا سره کوم شی هلاک شي؛ نو څنګه چې يې تاوان په ده باندې دی. دغسې که ګټه وکړي نو ګټه به يې دده لپاره وي. نو موږ وايو: کله چې مشتري په مبيعه باندې قبضه وکړه او اوس د مشتري سره دغه مبيعه هلاکه شي، نو د مبيعې تاوان به په مشتري باندې وي او مبيعه به د مشتري څخه هلاکه وي. هر کله چې د مصراة څاروي تاوان هم په مشتري باندې وي؛ نو ګټه چې شيدې دي دا به هم د مشتري لپاره وي، لهذا د بيع د فسخ کېدو په صورت کې به مشتري صرف څاروی واپس کوي او د شيدو هيڅ تاوان به نه ورکوي، دا چې دا خبر واحد د کتاب الله او حديث مشهور خلاف دی، نو امام صاحب رحمه الله د همدې مخالفت له وجې دا خبر واحد پرېښود. په دې وجه نه چې د ابوهريره رضي الله عنه روايت د قياس خلاف دی. دغه راز د ابوهريره رضي الله عنه دا حديث د اجماع څخه هم مخالف دی. څکه چې اجماع په دې منعقده ده چې تاوان په دوه قسمه دی. (۱) ضمان مثلي او (۲) ضمان معنوي. او يو صاع خورما د شيدو لپاره نه ضمان مثلي دی او نه هم معنوي.

بحث شرط العمل بخبر الواحد

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ الرُّوَاةِ، قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ
د راويانو داحوالو داختلاف له وجې موږ احناف وايو چې په خبر واحد باندې د عمل کولو لپاره شرط
أَنْ لَا يَكُونَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَأَنْ لَا يَكُونَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ
دا دی چې دغه خبر واحد به د کتاب الله او سنت مشهور مخالف نه وي. د ظاهر حال خلاف به هم نه وي،
قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (تَكْثُرُ لَكُمُ الْأَحَادِيثُ بَعْدِي فَإِذَا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرمايل: زما نه وروسته به تاسو ته ډېر احاديث مخې ته راشي، هر کله
رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ
چې زما له لوري تاسو ته کوم حديث وړاندې شي: نو تاسو يې لومړی کتاب الله ته وړاندې کړئ، نو
فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ
کوم حديث چې د کتاب الله موافق وي هغه قبول کړئ او کوم حديث چې د کتاب الله څخه مخالف وي
فَرُدُّوهُ) وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ
هغه رد کړئ. د راويانو د حالاتو مختلف کېدو نور تحقيق په دې روايت کې دی. د علي رضي الله عنه څخه

أنه قَالَ: كَانَت الروَاة على ثَلَاثَة أقسَام: مُؤمِنٌ مخلص صَحِبَ رَسُوْلَ الله
روايت دی چي دحديثو راوي په دری قسمه وي ١ هغه مخلص مؤمن چي د رسول الله صلی الله علیه وسلم

صلى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعرف معنى كَلَامه
سره په ملګرتيا کي پاتي شوی وي او د رسول الله صلی الله علیه وسلم د خبرو په معنی هم پوهېدو،

وأعرابي جَاءَ من قَبِيلَة فَسمع بعض مَا
(٢) دويم قسم هغه راوي چي کليوال وي او د کوم قوم له لوري ورته رالېږل شوی وي، د رسول الله

سمع وَلم يعرف حَقِيقَة كَلَام رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم
صلی الله علیه وسلم څخه يي څه اوربدلي وي؛ خو د رسول الله صلی الله علیه وسلم د کلام په حقيقت باندي نه

فَرجع إِلَى قبيلته فروى بِغَيْر لفظ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم
وي پوه شوی، بيا خپل قوم ته واپس شوی وي، بيا يي د رسول الله صلی الله علیه وسلم د الفاظو څخه

فَتغير الْمَعْنى وَهُوَ يظنّ أَن الْمَعْنى
علاوه په نورو الفاظو سره دغه روايت خپل قوم ته نقل کړی وي او معنی تري بدله شوي وي. حال دا

لَا يتَفَاوَت ومنافق لم يُعرف نفَاقه
چي دی په دې پوهيږي چي معنی نه ده بدله شوي، (٣) دريم قسم هغه منافق راوي دی چي نفاق يي

فروى مالم يسمع وافترى
معلوم نه وي او هغه داسي روايت نقل کړي چي ده نه وي اوربدلی- په نبي علیه السلام يي تهمت پوري

فَسمع مِنْهُ أنَاسٌ فظنوهُ مُؤمناً مخلصاً
کړي وي، بيا خيني نورو خلګو ده څخه اوربدلی وي او په ده باندي يي د مخلص مؤمن ګمان کړی

فرووا ذَلِك واشتهر بَين النَّاس فَلهَذَا الْمَعْنى
وي او دا روايت يي نقل کړی وي. دغه روايت بيا د خلګو ترمنځ مشهور شوی وي، پس ددي معنی له

وَجب عرض الْخَبَر على الْكتاب وَالسّنة الْمَشْهُورَة.
وجي خبر واحد په كتاب الله او خبر مشهور باندي وړاندي کول ضروري دي.

وَبِاعْتِبَار اخْتِلَاف الخ: مصنف رحمه الله فرمايي د راويانو خو مختلف حالتونه دي، د راويانو د

حالاتو د اختلاف له وجې موږ احناف وايو چې په خبر واحد باندې د عمل کولو لپاره د مذکوره پنځه شرطونو (د راوي اسلام، د راوي عدالت، د راوي حافظه، د راوي هوښيارتيا او تر رسول الله ﷺ پورې په سند سره رسېدل) نه علاوه بل شرط دا دی چې خبر واحد به په کتاب الله، حديث مشهور او ظاهر حال (۱) باندې پېش کوی چې خلاف يې نه وي، پس که خبر واحد د مذکوره پنځه شرطونو پوره کېدو وروسته په کتاب الله، سنت مشهوره او ظاهر حال کې د يو مخالف وي، نو بيا به عمل پرې نه شي کولی، دا شرط موږ ځکه لګولی دی چې د رسول الله ﷺ څخه روايت دی (تَكْثُرُ لكم الأحاديثُ بعدي فإذا رُوِيَ لكم عني حديثٌ فاعرضوهُ على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردُّوهُ) زما نه وروسته به تاسو ته ډېر احاديث مخې ته راشي، هر کله چې زما له لورې تاسو ته کوم حديث وړاندې شي، نو تاسو يې لومړی کتاب الله ته وړاندې کړئ، نو کوم حديث چې د کتاب الله موافق وي هغه قبول کړئ او کوم حديث چې د کتاب الله څخه مخالف وي هغه رد کړئ، ددې حديث د عبارة النص څخه معلومېږي چې خبر واحد به د کتاب الله څخه مخالف نه وي، دغه راز ددې حديث د دلالة النص څخه معلومېږي چې دا خبر واحد به د خبر مشهور او ظاهر حال مخالف هم نه وي، ځکه چې ددې دواړو علت يو دی، لهذا که خبر واحد د کتاب الله، سنت مشهور يا اجماع مخالف وي نو په دې خبر واحد به عمل نه کېږي.

وتحقيق ذلك الخ: دا چې موږ وويل د راويانو حالات مختلف وي، د همدې وجې به خبر واحد په کتاب الله، سنت مشهور او ظاهر حال باندې پېش کولی شي، نو کوم خبر واحد چې د کتاب الله، سنت مشهور او ظاهر حال موافق وي هغه به قبول وي او کوم خبر واحد چې په دوی کې د يو مخالف وي هغه به رد کېږي، د راويانو د احوالو د اختلاف له امله د ځينو روايتونو منل او د ځينو رد کول د علي ﷺ د روايت څخه ثابت شو، علي ﷺ وايي چې راويان په درې قسمه دي (۱) هغه مخلص مؤمن چې د رسول الله ﷺ سره به ملګرتيا کې پاتې شوی وي او د رسول الله ﷺ د خبرو په معنی هم پوهېده، يعنې فقيه وي، اوس که دا راوي د رسول الله ﷺ څخه حديث په خپلو الفاظو سره نقل کړي يا که هماغه د رسول الله ﷺ الفاظ نقل کړي، په دواړو صورتو کې ددې راوي روايت شوی حديث حجت دی، (۲) دويم قسم هغه راوي چې کليوالي کوچې وي او د کوم قوم له لورې راليږل شوی وي، د رسول الله ﷺ څخه يې څه اورېدلي وي؛ خو د رسول الله ﷺ د کلام په حقيقت باندې نه پوهېږي يعنې

(۱): د ظاهر حال څخه د خلکو (صحابه وو، تابعينو او تبع تابعينو) ظاهري او عمومي عمل مراد دی، يعنې هغه خبر واحد د عمومي عمل او متواتر خلاف نه وي.

فقیه نه وي، بیا خپل قوم ته واپس شوی وي، د رسول الله ﷺ د الفاظو څخه علاوه يې په نورو الفاظو سره دغه روایت خپل قوم ته نقل کړی وي تر پورې چې د روایت معنی هم بدله شوې وي او دده دا ګمان وي چې د کلام معنی نه ده بدله شوې. دداسې راوي روایت حجت نه دی بلکې داسې راوي به ګنهګار هم نه وي. (۳) دریم قسم هغه منافق راوي دی چې نفاق يې معلوم نه وي او هغه داسې روایت نقل کړي چې ده نه وي اوریدلی. په نبي ﷺ يې تهمت پورې کړی وي، بیا ځینې نورو خلګو دده څخه اوریدلی وي او په ده پاندې يې د مخلص مؤمن ګمان کړی وي او دا روایت يې نورو خلګو ته نقل کړی وي. تردې پورې چې دا روایت بیا د خلګو ترمنځ مشهور شوی وي، د داسې راوي روایت به هم یقینا حجت نه وي. غرض دا چې د راویانو حالات خو مختلف دي. ځکه موږ ووېل د راویانو د حالاتو د اختلاف له امله به خبر واحد په کتاب الله، حدیث مشهور او ظاهر حال پاندې پیش کول واجب وي

وَنَظِيرِ الْعرض على الْكتاب فِي حَدِيث مس الذّكر فِيمَا يرْوى عَنهُ
دخبر واحد په کتاب الله پاندې د پیش کولو مثال دمس ذکر حدیث دی کوم چې درسول الله صلى الله عليه وسلم
مَنْ مَسّ ذكرهُ فَليَتَوَضَّأ) فعرضناه على الْكتاب
څخه روایت شوی دی،چا چې خپل ذکر مسه کړو یکار ده چې اودس دکړي، موږ دا حدیث په کتاب الله
فَخرج مُخَالفا لقَوْله تَعَالَى {فِيهِ رجال يحبونَ أَن يَتَطَهَّرُوا}
پاندې پیش کړو،نو دا حدیث دالله تعالی دفرمان په دې چومات کې داسې خلګ دي چې پاکي خوښوي
فَإِنَّهُم كَانُوا يستنجون بِالْأَحْجَار ثمَّ يغسلون بِالْمَاءِ
ددې ایت مخالف ووتلو، ځکه چې دغه خلګو به په ډېرو (کانړو) پاندې ځان پاکولو، بیا به يې په اوبو
وَلَو كَانَ مس الذّكر حَدثا لَكَانَ هَذَا تنجيسا
پاندې هم استنجا کوله، که د ذکر په مسه کولو سره انسان ناپاکه کېدلو، نو (به اوبو سره به پاکي هم،
لَا تَطْهِيرا على الْإِطْلَاق وَكَذَلِكَ قَوْله عَلَيْهِ السَّلَام
ناپاکي ګڼل کېده، نه دا چې مطلق پاکي به حاصله شوې وه. دغه رنګ د رسول الله صلى الله عليه وسلم دا
أَيّمَا امْرَأَة نكحت نَفسهَا بِغَيْر إِذن وَلِيهَا فنكاحها بَاطِل بَاطِل بَاطِل
فرمان کومې ښځې چې د خپل ولي بې اجازې نکاح کړې وي نو نکاح يې باطله ده، باطله ده، باطله ده.
خرج مُخَالفا لقَوْله تَعَالَى {فَلَا تعضلوهن أَن ينكحن أَزوَاجهنَّ}،
دا خبر واحد د الله تعالی ددې فرمان: تاسو ښځې ددې څخه مه منعه کوئ چې د خپلو خاوندانو سره

فَإِن	الْكِتَابَ	يُوجِبُ	تَحْقِيقَ	النِّكَاحِ	مِنْهُنَّ
نكاح وكړي. ددي ايت مخالف وو تلو. ځکه چې کتاب الله داسې ښځو ته د نکاح کولو اجازه ورکوي					

وَنَظِيرِ الْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د خبر واحد په کتاب الله باندې د پېش کولو يو مثال وړاندې کوي. فرمايي چې په کتاب الله باندې د خبر واحد پېش کولو مثال د مس ذکر حديث دى. بسره بنت صفوان د رسول الله ﷺ څخه روايت کوي چې رسول الله ﷺ وفرمايل "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" هغه څوک چې خپل ذکر مسه کړي؛ نو اودس دې وکړي. ددې حديث څخه معلوميږي چې مس د ذکر د اودس ماتوونکى دى. دا د امام شافعي رحمه الله مذهب دى. مونږ احناف وايو چې د ذکر مسه کول اودس نه ماتوي، ځکه چې مونږ دا خبر واحد د کتاب الله په دې ايت "فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا" باندې پېش کړو او دا خبر واحد ددې ايت مخالف ووتلو. په دې ايت کې الله تعالى د قباء د خلکو پاکي خوښه کړه. کله چې دا ايت نازول شو؛ نو رسول الله ﷺ د خپلو ملګرو څخه پوښتنه وکړه چې اى زما ملګرو! تاسو په کوم داسې عمل کولو چې الله تعالى ستاسو پاکي خوښه کړه. هغوى ورته ووېل مونږ به په کاڼو باندې د استنجاء وروسته په اوبو هم پاکي کول. ددې څخه معلومه شوه چې په اوبو باندې استنجاء کول الله تعالى ته زياته خوښه ده او په اوبو باندې استنجاء کول د ذکر د مسه کولو نه بغير نه کيږي. که د ذکر په مسه کولو اودس ماتېدو. نو الله تعالى به ورته تطهير نه بلکې د تنجيس لفظ استعمال کړى ؤ. حال دا چې الله تعالى ورته مطلقا تطهير ووېلو. اوس د کتاب الله تقاضا دا ده چې د ذکر مسه کول د اودس ماتوونکى نه دى. د خبر واحد تقاضا دا ده چې د ذکر مسه کول د اودس ماتوونکى دى. په ښکاره ډول خو د ايت او خبر واحد ترمنځ تعارض پيدا شو. لهذا مونږ د کتاب الله په مقابله کې خبر واحد پرېښودو. ځکه چې کتاب الله قطعي دى او خبر واحد ظني دى. د قطعي په وجود کې په ظني باندې عمل نه کيږي. ددې تاکيد د يو حديث څخه کيږي کوم چې د طلق بن علي رضي الله عنه څخه روايت دى. طلق بن علي رضي الله عنه فرمايي: د نبي کريم ﷺ څخه د ذکر د مسه کولو اړوند پوښتنه وشوه چې ايا په دې عمل سره اودس ماتيږي او که نه؟ نو نبي عليه السلام ورته په ځواب کې ووېل "هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْهُ" دا خو هم د جسم يوه برخه ده. لکه څرنګه چې د جسم د بلې ټوټې په مسه کولو سره اودس نه ماتيږي نو ددې په مسه کولو سره هم اودس نه ماتيږي

وكذلك قوله عليه السلام الخ: د خبر واحد په کتاب الله باندې د پېش کولو دويم مثال دا دى چې د عايشې رضي الله عنها څخه روايت دى: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ" کومه ښځه چې د خپل ولي بې اجازې نکاح وکړي؛ نو نکاح به يې باطله وي. باطله

وي، باطله وي، يعني نکاح به يې له سره نه وي شوې. ددې حديث څخه معلومه شوه که يو سړى د ولي بې اجازې نکاح وکړي نو نکاح به يې نه وي شوې. دا د امام شافعي رحمه الله مذهب دى، خو موږ وايو چې د ولي د اجازې بغير هم د ښځې نکاح صحيح کيږي. ځکه چې موږ دا خبر واحد د الله تعالى دې فرمان {فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ} "تاسو ښځې ددې څخه مه منعه کوئ چې د خپلو خاوندانو سره نکاح وکړي" نه مخامخ کړو. دا خبر واحد ددې ايت مخالف ووتلو. ځکه چې کتاب الله داسې ښځو ته اجازه ورکوي چې نکاح وکړي او د خبر واحد تقاضا دا ده چې داسې ښځه دې د ولي بې اجازې نکاح نه کوي. د ايت او خبر واحد ترمنځ په ښکاره تعارض راغلو. خو دا چې خبر واحد ظني او کتاب الله قطعي دی، د قطعي په وجود کې په ظني باندې عمل نه کيږي، لهذا موږ د کتاب الله په ايت باندې عمل وکړو او ددې په مقابله کې مو خبر واحد پرېښودو.

وَمِثَالُ الْعَرْضِ على الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ
د خبر واحد په مشهور حديث باندې د پېش کولو مثال په يو شاهد باندې د پرېکړې کولو روايت
وَيَمِينٍ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السلام:(الْبَيِّنَة على المدّعي
موجود دى، ځکه چې د نبي کريم صلى الله عليه وسلم څخه روايت دى "شاهد په مدعي باندې دى او
وَالْيَمِين على من أنكر) وَبِاعْتِبَار هذا المعنى قُلْنَا خبر الْوَاحِدِ إِذَا
قسم په منکر باندې دى" دغه پورتنى روايت ددې حديث سره په ټکر کې دى. او د همدې وجې چې د
خرج مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَمن صور مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ
راويانو حالات مختلف دي موږ وايو: هر کله چې خبر واحد د ظاهري حال خلاف وي، نو بيا به پرې
عدمُ إِشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيمَا يعم بِهِ
عمل نه کيږي، او د ظاهري حال مخالف کېدو په صورتونو کې يو دا دى چې خبر واحد به دې مسئله
الْبلوى فِي الصَّدْرِ الأول وَالثَّانِي لِأَنَّهُم لَا يُتَّهَمُونَ بِالتقصير
کې نه وي مشهوره شوى، چې د صحابه وو، تابعينو په دور کې خلکو ته ډېره اړتيا وه او هغه خلک د
فِي مُتَابَعَةِ السّنة فَإِذا لم يَشْتَهِر الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجة
سنتو په تابعدارى کې په سستۍ سره نه متهم کيږي. نو هر کله چې خبر واحد د سختې اړتيا له امله
وَعُمُوم الْبلوى كَانَ ذَلِك عَلَامَةَ عدم صِحَّته ومثاله فِي الْحُكْمِيَّاتِ
بيا هم مشهور نه شي نو دا به د خبر مشهور د نه صحيح کېدو نښه وي. مثال يې په شرعي احکامو

إذا أخبر واحدٌ أن امرأته حرمت عليه بالرضاع الطارى جازَ

كې دا دې چې ددهٔ نكاح شوې ښځه د رضاعت په وجه په ده باندې حرامه وه، نو دا جائزه ده چې

أن يعتمد على خبره ويتزوج اختها

خاوند د يو سړي په خبر باندې اعتماد وكړي او د ښځې د بلې خور اجې بل نه نكاح شوې نه وي، سره

ولو أخبرَ أنّ العقدَ كانَ باطِلا بحكم الرّضَاع لَا يقبل خبره

نكاح وكړي، كه يو سړى خبر وكړي چې د رضاعت په وجه نكاح له سره باطله وه، نو ددې سړي خبر به

كَذَٰلِك إذا أخبرت المَرْأَة بموت زوجهَا أو طلَاقه

قبول نه وي، دغه راز كله چې يو سړى ښځې ته يې د خاوند د مړينې يا د خاوند هغې ته د طلاق

إيّاهَا وهُوَ غَايِب جَازَ أن تعتمد على خبره

وركولو خبر وركړي او خاوند خپله غائب وي، نو جائزه ده چې ښځه د يو سړي په خبره باندې اعتماد

وتتزوّج بغيره ولو اشتبهت عليه القبلَةُ

وكړي او د بل سړي سره نكاح وكړي، دغه راز به كوم سړي چې قبله مشتبه شي او يو سړى د قبلې د

فأخبرهُ واحِدٌ عنهَا وجبَ العَمَل به ولو وجَدَ دِمَاءً

سيده كېدو خبر وركړي نو د يو سړي په قول عمل كول واجب دي، دغه راز كه كوم سړى داسې اوبه

لَا يَعلَمُ حَالَه فَأخبَرَهُ وَاحِدٌ عَن النّجَاسَة

پيدا كړي چې حال يې معلوم نه وي، په دېكښې يو سړى ده ته خبر وركړي چې اوبه ناپاكې دي.

لَا يتوَضّأ به بل تيمّم.

نو دى به په دې اوبو باندې اودس نه كوي بلكې تيمم به كوي

وَمِثَالُ العرْضِ عَلى الخَبَر المَشْهُور الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د خبر واحد په مشهور باندې پېش كولو مثال وړاندې كوي. د خبر واحد په مشهور حديث باندې د پېش كولو مثال د ابوهريره رضي الله عنه هغه حديث مبارك دى چې په يو شاهد او قسم باندې فيصله وشي. ابوهريره رضي الله عنه فرمايي (أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدٍ ويمينٍ) تفصيل يې دا دى چې يو ځل رسول الله صلى الله عليه وسلم ته يوه دعوه راغله چې د مدعي سره د شاهدانو د نصاب پوره اندازه (دوه كسان) نه وو. بلكې يو كس ورسره ؤ، د بل كس په بدل كې رسول الله صلى الله عليه وسلم هغه ته قسم وركړو او د

مدعي په حق کې بې فیصله وکړه، دا د امام شافعي رحمه الله مذهب دی، خو موږ د ابوهریره رضی الله عنه دا حدیث نه قبلوو، ځکه چې د حدیث مشهور مطابق د مدعي لپاره یوازې شاهدان ضروري دي او د ابوهریره رضی الله عنه دا حدیث مبارک چې کله موږ په حدیث مشهور باندې پیش کړو، نو دا د هغې مخالف ووتلو، هغه حدیث دا دی: (البینةُ علی المدعيّ والیمینُ علی مَن أنکرَ) د مدعي کار دا دی چې دی به شاهدان وړاندې کوي او قسم کول د مدعی علیه په ذمه دي، ګویا نبي کریم ﷺ د شاهدانو او قسم ترمنځ وېش وکړو، هغه داسې چې شاهدان وړاندې کول د مدعي کار دی او قسم کول د مدعی علیه کار دی، شرکت او تقسیم په یو وخت کې دواړه منافات لري، لهذا قسم او شاهد دواړه به د مدعي په حق کې نه جمع کیږي، اوس د خبر مشهور او خبر واحد ترمنځ تعارض پیدا شو، خبر واحد ددې خبرې تقاضا کوي چې د مدعي سره د یو شاهد په وجود کې دده نه قسم اخیستل هم جائز دي، د خبر مشهور تقاضا بیا دا ده چې د مدعي څخه قسم اخیستل ناجائز دي، خو دا چې خبر مشهور قطعي او خبر واحد ظني وي، د قطعي په وجود کې په ظني باندې عمل نه کیږي، لهذا موږ د خبر مشهور په مقابله کې خبر واحد پرېښودو.

وَبِاعْتِبَارِ هذا المعنی الخ: د راویانو د حالاتو د اختلاف له وجې موږ احنافو د خبر واحد لپاره دریم شرط دا بیان کړی دی چې خبر واحد به د ظاهري حال څخه خلاف نه وي، ځکه که د ظاهري حالاتو موافق ؤ نو عمل به پرې کولی شي او که د ظاهري حالاتو خلاف ؤ نو بیا به پرېښودلی شي.

وَمِن صور مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ الخ: د خبر واحد چې د ظاهري حالاتو مخالف وي ددې ډېر صورتونه دي، د هغوی څخه یو هم دا دی چې خبر واحد په واقعاتو کې مشهور نه شي د کوم په اړه چې د صحابه وو، تابعینو او تبع تابعینو په دور کې هغې ته زیاته اړتیا لیدل کېده، ځکه چې د صحابه کرامو په اړه څوک دا تهمت نه شي کولی چې دوی به سنتو باندې عمل کولو کې کمزوري وو، نو د همدې وجې کوم خبر واحد چې د اړتیا سره سره د صحابه وو یا د تابعینو په دوره کې مشهور نه شي؛ نو دا ددې خبرې ښکاره دلیل دی چې دا خبر واحد خیله کمزوری دی، د خبر واحد د ظاهري حال د مخالف یو څو مثالونه وړاندې کوي

لومړی مثال: د ابوهریره رضی الله عنه څخه روایت دی: "کانَ یجهر بسمِ اللهِ الرحمٰنِ الرحیمِ" رسول الله ﷺ به په جهري لمونځونو کې بسم الله په تېزه ویل، د همدې حدیث په رڼا کې امام شافعي رحمه الله وایي: "بسمِ اللهِ الرحمٰنِ الرحیمِ" په تېزه ویل سنت دی، خو امام صاحب رحمه الله وایي چې بسم الله الرحمٰن الرحیم په تېزه ویل د سنتو خلاف دی، ځکه چې دا د ظاهري حال مخالف دی، ځکه چې دا عموم بلوی ده او صحابه کرامو به د رسول الله ﷺ پسې پنځه وخته

لمونځونو کې زیات شمیر رکعتونه د هغه پسې کول. بیا دا مسئله د لمونځ اروند ده، ددې مسئلو په زده کولو کې خلک زیات اړمند دي. ددې تولو سره سره دا حدیث د صحابه وو په دور کې مشهور نه شو. د عموم بلوی او زیاتې اړتیا سره - سره ددې حدیث نه مشهور بدل ددې خبرې دلیل دی چې دا حدیث صحیح نه دی. ځکه که دا حدیث صحیح وای نو د صحابه وو په دور کې به د زیاتې اړتیا او عموم بلوی له وجې د خلکو ترمنځ مشهور شوی وای او د خلکو تعامل به پرې روان وو او ددې باوجود نه مشهور بدل ددې په عدم صحت باندې دلالت کوي

دویم مثال: د ابن عمر ؓ ځخه روایت دی چې "إن النبيّ صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند الركوعِ وعندَ رفعِ الرأسِ منهُ" رسول الله ﷺ به رکوع ته د تلو او بیرته پورته کېدو پرمهال خپل لاسونه پورته کول، امام شافعي رحمه الله هم دا حدیث قبول کړی دی چې په دې دواړو وختونو کې رفع الیدین کول سنت عمل دی. خو امام صاحب رحمه الله فرمایي چې په دې دواړو وختونو کې رفع الیدین کول خلاف سنت دی. موږ وایو چې دا حدیث د ظاهري حال مخالف دی. ځکه چې د رفع الیدین مسئله عموم بلوی ده، هر صحابي پکښې اخته دی او هر صحابي ته ددې د زده کولو اړتیا ده، که رفع الیدین سنت وای؛ نو د رسول الله ﷺ په دور کې به دا مشهور شوی وای. خو د عموم بلوی او زیاتې اړتیا سره - سره ددې حدیث نه مشهور بدل ددې خبرې دلیل دی چې دا حدیث صحیح نه دی.

فایده: د خبر واحد د ظاهري حال خلاف کېدو دویم صورت دا دی چې که کوم راوي د خپل روایت شوي حدیث په خلاف باندې عمل وکړي؛ نو ددې ځخه به معلومیږي چې دا روایت شوی حدیث منسوخ دی. لکه د ابن عمر ؓ ځخه روایت دی چې رسول الله ﷺ به رکوع ته د تلو پرمهال او د رکوع ځخه د راپورته کېدو پرمهال رفع الیدین کول او د ابن عمر ؓ خپل عمل ددې په خلاف وَ. ځکه دده مشهور شاګرد مجاهد رحمه الله وایي: "صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفعُ يديهِ إلا في تكبيرة الإفتتاحِ" زه لس کاله د ابن عمر ؓ سره اوسېدلی یم. ما کله هم هغه په رفع الیدین کولو باندې نه دی لیدلی پرته له دې چې د لومړي تکبیر پرمهال به یې رفع الیدین کولو. دده په خپل روایت شوي حدیث باندې عمل نه کول ددې خبرې دلیل دی چې دا حدیث منسوخ دی. دغه راز د عایشې ؓ ځخه روایت دی: "أيما إمرءةٍ نكحتْ بغيرِ إذنِ وليها فنكاحها باطلٌ باطلٌ باطلٌ" بیایې خپله وریره د عبد الرحمن لور د ولي د اجازې پرته په نکاح ورکړه ددې ځخه معلومیږي چې ددې ځخه روایت شوی حدیث "أيما إمرءةٍ نكحتْ الخ" منسوخ دی

فایده: راوي په خپل روایت شوي حدیث باندې د څلورو وجو ځخه عمل نه کوي

(۱) حدیث به منسوخ شوی وي. ځکه به راوي هم پرېښودلی وي

(۲) د نسيان له وجې به په حديث باندې عمل نه وي شوى
(۳) د غفلت له وجې به په حديث باندې عمل نه وي شوى
(۴) له قصده به په حديث باندې عمل نه کوي

که راوي د حديث د نسخ له وجې په حديث باندې عمل نه وي کړى نو بيا د خلګو لپاره په دې حديث باندې عمل کول حرام دى. که د نسيان له وجې په حديث باندې عمل پاتې شوى وي نو راوي بې ناسي دى او د ناسي راوي روايت شوى حديث ساقط وي. که د غفلت له وجې په حديث باندې عمل نه وي شوى نو راوي بې مغفل دى او د مغفل روايت شوى حديث هم ساقط دى او که له قصده په يو حديث باندې عمل نه کوي نو راوي بې منافق دى او د منافق راوي روايت مردود دى.

مثاله في الحكميات الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله په شرعي احکامو کې د خبر واحد د ظاهري حالاتو څخه د خلاف مختلف صورتونه بيانوي

لومړى مثال: که يو سړي د وړې ماشومې (تې رودونکې) سره نکاح وکړه او ده ته يو کس خبر ورکړ د کومې ماشومې سره چې تا نکاح کړې هغې ستا د مور شيدې رودلې دي. لهذا ستا ښځه ستا رضاعي خور شوه، نو نکاح کوونکي سړي لپاره جائز ده چې د يو سړي په خبره باندې عمل وکړي او د وړې ماشومې سره خپله نکاح ختمه کړي، ځکه دا د ظاهري حال سره موافقه خبره ده چې د وړې ماشومې مور چېرته تللې وي او د نکاح کوونکي مور هم هلته موجوده وه او د ماشومې د ژړا له وجې دده مور هغې ته تې ورکړى وي. لهذا اوس د نکاح کوونکي لپاره جائز ده چې د وړې ماشومې (رضاعي خور) د بلې خور سره نکاح وکړي، خو که يو سړي د غټې ښځې سره نکاح وکړه او يو سړي نکاح کوونکي ته وويل چې ستا په نکاح شوې ښځې سره ستا نکاح له سره باطله ده، ځکه چې هغه خو ستا رضاعي خور ده. نو په دې صورت کې به په دې خبر واحد باندې عمل نه شي کولى، ځکه چې دا خبر واحد د ظاهري حال خلاف دى، هغه داسې چې د نکاح کولو پرمهال د دوه کورنيو مشران او کشران جمع شوه، هلکان او ښځې، دوستانو، خپلوانو، د کلي او کوڅې ټول خلګ پرې خبر شوه او دا خبره هم په ټولو خلګو کې مشهوره شوه، يو کس هم پکښې د رضاعت خبره ونکړه؛ نو د نکاح پرمهال د يوه کس هم د رضاعت خبره نه کول ددې دليل دى چې د ښځې او خاوند ترمنځ د رضاعت رشته نشته او هغوى دواړه د يو او بل ورور او خور نه دي، بلکې د خبر واحد ورکوونکى دروغجن دى

وكذلك إذا أخبرت الخ: دويم مثال: دغه راز د کومې ښځې خاوند په لرې هېواد کې د مسافرۍ شپې ورځې صبا کوي، دومره لرې دي چې د خير يا شر خبر يو بل ته رسول ناشونى وي، بيا يو

سړی د دې مسافر ښځې ته خبر ورکړي چې خاوند یې مړ شوی دی یا یې خاوند خپلې ښځې ته طلاق ورکړی دی، نو په دې خبر واحد به اعتماد کیږي او د ښځې لپاره جائز ده چې عدت تېر کړي او د عدت تېرېدو وروسته د بل خاوند سره نکاح وکړي، ځکه چې دا خبر د ظاهري حال سره موافق دی، شوني ده چې د مېړه د مړینې خبر ورته په څه ممکنه طریقه رسېدلی وي، یا خاوند هغې ته طلاق ورکړی وي، خو که خاوند یې په نږدې ښار کې مسافري کوي او د ښار هر خبر کلې ته رارسیږي؛ نو په دې صورت کې به د خبر واحد له طرفه د خاوند د مړینې خبر یا د هغه له طرفه خپلې ښځې ته د طلاق ورکول په خبر باندې اعتماد نه کیږي، ځکه چې دا خبر واحد د ظاهري حال خلاف دی، لهذا په ښځې باندې به د خاوند د مړینې په خبر اورېدو سره عدت واجب نه وي او نه د خبر واحد په دې خبره باندې اعتماد کیږي چې خاوند یې خپلې ښځې ته طلاق ورکړی دی

ولو اشتبهت علیه القبلة الخ: دریم مثال: کوم انسان په ځنګل کې وي، لمر ختلی وي او مطلع صفا نه وي او په ده باندې قبله مشتبه شوې وي، بل کس خبر ورکړي چې صاحبه! قبله دې لور ته ده، نو په دې خبر واحد باندې اعتماد کول واجب دی، ځکه چې خبر یې د ظاهري حال سره موافق دی، ممکنه ده چې قبله همدې لور ته وي. خو که یو سړی په جومات کې ناست وي، د سهار پرمهال لمر راختلی وي، یا د ماښام پرمهال لمر پرېوتلی وي، بیا یو سړی راشي او ناست سړي ته ووایي چې قبله فلاني لور ته ده، (اشاره د ختیځ "مشرق" په لور وکړي)، نو دې خبر واحد ته به اعتبار نه وي، ځکه چې دا د ظاهري حال خلاف ده

ولو وجد ماءً الخ: څلورم مثال: کوم سړي په دښته کې اوبه وموندلې، خو معلومه نه وي چې دا اوبه پاکې دي او که ناپاکه، بیا یو سړی خبر ورکړي چې دا اوبه ناپاکې دي، نو په دې خبر واحد به اعتماد کولی شي، په موندونکي سړي به لازمه وي چې هغه په دې اوبو باندې اودس ونه کړي، ځکه چې دا خبر واحد د ظاهري حال مخالف نه دی، بلکې د ظاهري حال سره موافق دی، هغه داسې چې هغه سړي ته به د اوبو د ناپاکۍ په اړه معلومات وي

فَصلٌ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ

خَالِصُ	حَقِّ	اللهِ	تَعَالَى	مَا	لَيْسَ	بِعُقُوبَةٍ	وَخَالِصُ	حَقِّ	الْعَبْدِ
خبر واحد به څلورو ځایونو کې حجت دی (۱) د الله خالص حق چې عقوبت (سزا) نه وي (۲) د بنده هغه									
مَا	فِيهِ	إِلْزَامٌ	مَحْضٌ	وَخَالِصُ	حَقِّهِ	مَا	لَيْسَ	فِيهِ	إِلْزَامٌ
خالص حق چې په بل سړي پوښی لازم وي (۳) د بنده هغه خالص حق چې الزام پکښې نه وي (۴) د بنده									

وخالص حقه مَا فِيهِ إِلزَامٌ من وَجه أما الأول فيقبل فِيهِ خبر الْوَاحِد فَإِن

هغه خالص حق چې من وجه الزام پکښې وي. په لومړۍ صورت کې خبر واحد قبول دی. ځکه چې

رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قَبِلَ شَهَادَةَ الْأَعرَابِيِّ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِي

رسول الله صلى الله عليه وسلم د رمضان د میاشتې په لیدو کې د یو کوچي (اعرابي) خبر قبول کړو. په دویم

فَيشْتَرط فِيهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيره الْمنَازعَات

ځای کې عدد او عدالت دواړه شرط دي. مثال یې د خلګو په خپلو منځونو کې د جګړو کول دي.

وَأما الثَّالِث فَيقبل فِيهِ خبر الْوَاحِد عدلاً كَانَ أَو فَاسِقًا وَنَظِيرُه

په دریم ځای کې خبر واحد قبول دی. برابره خبره ده چې دا یو فاسق وي او که عادل وي. مثال یې

الْمُعَامَلَاتُ وَأَمَّا الرَّابِع فَيُشْتَرَطُ فِيهِ إِمَّا الْعَدَدُ أَو الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رحمهُ الله

د خلګو تر منځ په خپلو کې عام معاملات دي. په څلورم ځای کې د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد

وَنَظِيره الْعَزْل وَالْحجر.

عدد او عدالت دواړه شرط دي. مثال یې د وکیل معزوله کول دي او په غلام باندې پابندي لګول دي

فَصلٌ خَبَرِ الْوَاحِدِ حجَّةٌ الخ: خبر واحد [۱] په څلورو ځایونو کې حجت دی

(۱) د الله تعالی هغه خالص چې عقوبات (حدود او قصاص) نه وي. لکه لمونځ، روژه او داسې نور... ځکه چې عقوبات په شبهې سره هم ساقطیږي، په خبر واحد کې د عدم ثبوت شبه او د انقطاع احتمال وي. ځکه چې په خبر واحد سره د حدودو ثبوت ناجائز دی. لکه څرنګه چې په قیاس سره د حدودو ثابتول جائز نه دي. پاتې شو د معترض دا اعتراض چې بینة (د دوه یا څلورو شاهدانو شاهدې ورکولو نوم دی او د خبر واحد په حکم کې دی) په دې سره په حدود څنګه ثابت شي. حال دا چې په بینة (یعنې خبر واحد) سره حد زنا ثابتیږي. نو خواب یې دا دی چې دا خلاف القیاس په نص (فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) سره ثابت دی. لهذا د دې په ذریعه سوال کول صحیح نه دی.

---

(۱): دلته د واحد څخه حقیقي واحد مراد نه دی، بلکې واحد شرعي ترې مراد دی، واحد شرعي هغه دی چې د تواتر یا شهرت حد ته رسېدلی وي، برابره خبره ده چې خبر ورکوونکی یو وي، دوه وي یا څلور وي، لهذا د دوه کسانو شاهدي او د څلورو کسانو شاهدي خبر واحد دی، بیا دلته په خبر واحد سره مراد حدیث هم دی او نور اخبار أحاد هم دي.

(۲) د بنده په داسې خالص حق کې خبر واحد قبول دی چې په هغې کې محض الزام وي. لکه جنګونه
(۳) د بنده په داسې خالص حق کې خبر واحد قبول دی چې په هغې کې په بل چا باندې الزام نه وي. لکه معاملات
(۴) د بنده په داسې خالص حق کې خبر واحد قبول دی چې په هغې کې په بل چا باندې الزام وي او من وجه الزام نه وي. لکه عزل او حجر.

أَمَّا الأَوَّلُ الخ: په لومړي ځای کې خبر واحد بغیر د څه شرط نه حجت او قبول دی. ځکه چې رسول الله ﷺ خپله د الله تعالی په خالص حق کې خبر واحد قبول کړی دی. لکه په حدیث مبارک کې دي یو اعرابي راغی او رسول الله ﷺ ته یې وویل ما د رمضان میاشت ولیدل. رسول الله ﷺ په خبر واحد باندې اعتماد وکړو او صحابه وو ته یې وویل چې سبا روژه ونیسئ. که د الله تعالی په خالص حق کې د خبر واحد حجت نه وای. نو نبي ﷺ به د رؤیت هلال په صورت کې د یو اعرابي شاهدي نه وای قبوله کړې. لهذا د یو اعرابي په شهادت باندې د رسول الله ﷺ د ثبوت رؤیت حکم کول ددې خبرې دلیل دی چې هغه حقوق الله کوم چې د حدودو د قبیلې څخه نه وي. په هغې کې خبر واحد حجت نه دی

وَأَمَّا الثَّانِي الخ: په دویم ځای (یعني خالصةً د بنده هغه حق چې په غیر باندې څه شی لازم وي. لکه منازعات) نو په دې صورت کې خبر واحد په دوه شرطونو سره قابل قبول دی
(۱) عدد یعني شاهدان به دوه سړي یا یو سړی او دوه ښځې وي. ځکه چې په قران مجید کې دي: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان".
(۲) دواړه شاهدان به عادلان وي. ځکه چې په قران مجید کې دي (وأشهدوا ذوي عدل منكم) تاسو په خپلو کې دوه عادلان شاهدان جوړ کړئ. د بېلګې په ډول یو سړي وویل په فلانې سړي باندې مې زر روپۍ دي. اوس دا خالص د بنده حق دی. په دیکښې بل سړي باندې من كل وجه الزام هم دی. لهذا په دې موقع کې خبر واحد په دوه شرطونو سره قبول دی او هغه دا چې مدعي په دې دعوه باندې دوه شاهدان وړاندې کړي او هغه دواړه شاهدان عادلان وي

وَأَمَّا الثَّالِثُ الخ: دریم ځای کې (یعني د بنده هغه خالص حق چې په بل یې څه شی لازم نه وي) نو په دې صورت کې خبر واحد بغیر د څه شرط څخه حجت او قبول دی. یعني په دیکښې نه عدد شرط دی او نه هم عدالت. لهذا په دې موقع کې د مسلمان، کافر، عادل، فاسق د ټولو خبر حجت دی. لکه معاملات. د بېلګې په ډول یو سړي بل ته خبر ورکړ چې فلانې ته د خپل خان وکیل جوړ کړی یې. یا دا خبر ورکړي چې فلانې سولی خپل فلانې غلام ته د تجارت اجازه ورکړه، نو دا خبر واحد به قابل قبول وي. ددې خبر واحد په بنا، باندې به وکیل او غلام

ته د كار كولو اجازه وي، دليل يې دا دى: چې نبي ﷺ به د عادل او فاسق دواړو هديه او والي قبلول

وَأَمَّا الرَّابِعُ الخ: څلورم ځاى كې (يعني د بنده هغه خالص حق چې په هغې كې په بل باندې من وجه الزام وي او من وجه په بل باندې الزام نه وي، لكه: عزل او حجر. په داسې صورت كې د امام صاحب په نزد د خبر واحد د مقبوليت او حجيت لپاره عدد او عدالت كې كم نه كم د يو وجود ضروري دى. يعني يا به دوه مستور الحال (يعني د چا عدالت يا فسق چې معلوم نه وي) خبر وركړي، يا به يو عادل سړى خبر وركړي، نو داسې خبر واحد به حجت وي. مثال په طور غلام ماذون في التجارت ته ووېل شو چې ستا مولى ته د تجارت څخه منع كړى يې، يا وكيل ته ووېل شي ستا مؤكل ته د وكالت څخه معزوله كړى يې. نو دا خبر واحد به هغه وخت قبول وي چې خبر وركوونكي دوه مستور الحال وي. يا خبر وركوونكى يو عادل سړى وي. كنه نو دا خبر واحد به قبول نه وي. هر كله چې خبر وركوونكي دوه مستور الحال كسان وي، يا يو سړى وي خو عادل وي او وكيل ته د معزوله كېدو خبر وركړي. يا غلام ته د حجر اړوند خبر وركړي، نو د دوى خبر به قبول وي. وكيل به د خپل وكالت څخه او غلام ماذون في التجارت به د تجارت څخه لاس په سر شي.

فايده: په ديكښې ضابطه دا ده: كه خالصةً د بنده په حق كې من كل الوجوه الزام وي، نو د خبر واحد د قبولتيا لپاره عدد او عدالت دواړو شرطونو وجود ضروري دى. كه بيخي الزام نه وي، نو د خبر واحد د حجت كېدو لپاره به په عدد او عدالت كې يو شى هم شرط نه وي او كه خالصةً د بنده په حق كې من وجه الزام وي او من وجه الزام نه وي. نو په دې صورت كې د خبر واحد د حجيت لپاره به په عدد او عدالت كې يو شى شرط وي

اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِي الْإِجْمَاعِ

إِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَمَا توفى رَسُولُ الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم فِي فروعِ الدِّين								
دريم بحث د اجماع په اړه دى، د رسول الله صلى الله عليه وسلم تر وفات وروسته د دين په فروعاتو كې								
حُجَّةٌ	مُوجِبَةٌ	لِلْعَمَلِ	بِهَا	شرعا	كَرَامَةً	لِهَذِهِ	الْأُمَّةِ.	
ددې امت (محمديه) اجماع داسې حجت دى چې شرعا عمل پرې كول ددې امت د عزت له امله واجب دى								

وروسته له دې چې مصنف رحمه د لومړي اصل (كتاب الله) او دويم اصل (د رسول الله ﷺ سنت) څخه تر فارغېدو وروسته اوس په دريم اصل (اجماع) باندې پيل كوي

د اجماع لغوي معنى: (۱) عزم كول، لكه د الله تعالى دا فرمان دى "فاجمعوا أمركم" (يعني د

خپل کار کولو عزم وکړي؛ دغه راز نبوي وينا ده: "لا صيامَ لمن لم يجمع الصيامَ من الليل" يعني چا چې د شپې له لورې د روژې نيت نه وي کړی د هغه روژه نه صحيح کيږي.

(۲) اتفاق کول. لکه ويل شوي: "أجمع القومُ على كذا" قوم په دې کار کولو باندې اتفاق وکړو، په دواړو معناګانو کې توپير دا دی چې عزم د يو سړي څخه هم متصور دی، خو د اتفاق لپاره په کم از کم دوه کسان وي.

د اجماع اصطلاحي معنی: "هو إتفاق المجتهدينَ الصالحينَ من أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي" د نبي ﷺ تر وفات وروسته د امت د نېکو مجتهدينو عالمانو په شرعي حکم باندې چې هره زمانه کې وي اتفاق ته اجماع وايي.

د قيدونو فوائد: (۱) **المجتهدين:** په دې قيد سره ترې غير مجتهدين خارج شوه، يعني د عوامو يا غير مجتهدينو عالمانو، يا متکلمينو[1] يا محدثينو په يوه فقهي مسئله کې اتفاق کول چې په فقه کې يې بصيرت نه وي، دې ته اجماع نه وايي.

(۲) **أمة محمدٍ صلى الله عليه وسلم:** په دې عبارت سره دا واضحه کوي چې اجماع د رسول الله ﷺ د نازولي امت خانګړتيا (خصوصيت) دی. وړاندينيو امتونو ته دا عزت حاصل نه وو.

(۳) **بعد وفاته:** ددې قيد څخه معلومه شوه چې د رسول الله ﷺ په ژوند کې په يوه مسئله باندې د امت اجماع ته هيڅ اعتبار نشته، بلکې که کومې مسئلې ته اړتيا پيښېده نو خپله د رسول الله ﷺ نه پوښتنه کوي.

(۴) **في عصر من العصور:** ددې قيد څخه معلومه شوه چې د هرې زمانې د صالحينو مجتهدينو عالمانو اجماع معتبره ده، د هيڅ خاص وخت سره اجماع مقيده نه ده.

(۵) **حکم شرعي:** په دې قيد سره يې د دنيوي او لغوي حکم څخه احتراز وکړو، يعني په کوم لغوي يا دنيوي امر باندې اتفاق کول اجماع نه ده.

(۶) **فروع الدين:** مصنف رحمه الله په متن کې د دين فروع وويل، په دې سره يې احتراز وکړو د دين د اصولو څخه چې توحيد او رسالت او داسې نور دي.... ځکه چې د دين اصول له

---

(۱): متکلمين هغه عالمان دي چې د اسلام په رڼا کې اسلامي عقيده په عقلي دلائلو سره ثابته کړي، دا چې ددوی ميدان دعقائدو څخه بحث کول دي، ددې وجې په فروعي احکامو کې د دوی اجماع ته هيڅ اعتبار نشته.
محدث هغه دی چې د حديثو د متن او سند څخه بحث کوي، دا چې دوی ته په اصول فقه کې مهارت نه وي تر لاسه؛ نو ځکه د دوی اجماع ته هم اعتبار نشته او فقيه د حديث د معنی څخه هم بحث کوي.

وړاندې څخه په قطعي، عقلي، نقلي او شرعي دلائلو سره ثابت دي. کوم شی چې له وړاندې په قطعي دلائلو سره ثابت وي په هغه باندې اجماع نه صحیح کیږي.

(۷) **حجة موجبة للعمل بها شرعاً:** په دې وینا سره یې وښودل چې اجماع شرعي حجت دی. ددې په موجب باندې عمل کول واجب دي. مستحب نه دی

د اجماع په حجیت باندې د قران او حدیث څخه دلائل

جمهور مسلمانان د اجماع په حجیت باندې قائل دي. البته خوارج، روافض او د دوی متبعین یې د حجیت څخه منکر دي. د اجماع حجت کیدل په قران او حدیث سره ثابت دي.

(۱) په قران کریم کې دي "**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ**" هر چا چې د هدایت لارې د روښانه کیدو وروسته د رسول الله ﷺ مخالفت وکړو، د مسلمانو د یو والي لار یې پریښوده نو موږ به یې هغه خوا ته پریږدو چې دی پرې ځي او دوزخ ته به یې داخل کړو. په دې ایت کې د "**سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**" څخه مراد په اتفاق د عالمانو سره اجماع ده، د اجماع په پریښودو باندې وعید راغلی دی، وعید د واجبو په پریښودو باندې کیږي، نه د مستحبو په پریښودو. لهذا معلومه شوه چې په اجماع باندې عمل کول واجب دي

(۲) په قران کریم کې دي "**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**" د الله تعالی رسی کلکه ونیسئ او ډله بازي مه کوئ یعنې د اجماع خلاف کار مه کوئ او اجماع مه پریږدئ، پس هر کله چې د اجماع پریښودل منهي عنه دي؛ نو په اجماع باندې عمل کول لازمي دي

لاندې حدیثونه هم د اجماع په حجت شرعي باندې دلیل دي

د بیلګې په ډول (۳) **(يد الله على الجماعة)** (۴) **عليكم بالسواد الأعظم** (۵) **عليكم بالجماعة** (۶) **لن تجتمع أمتي على الضلالة**. یعنې د امت فقهاء په حق باندې جمع کیږي. د حق پیروي واجبه ده، لهذا د اجماع پیروي واجب ده. (۷) **من أراد بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة**. (۸) چا چې یو لاس هم د ډلې څخه بیرون ژوند تیر کړ هغه د جاهلیت ژوند وکړو. که په همدې حالت کې مړ شي؛ نو په جاهلیت کې به مړ وي، معلومه شوه چې اجماع شرعي حجت دی او عمل پرې واجب دی، ددې په خلاف لاره غوره کول د جاهلیت په لاره تګ کول دي او د جاهلیت په لاره کې مړ کیدل دي. (۹) **ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ** (۱۰) د معاذ بن جبل رضی الله عنه څخه روایت دی چې رسول الله ﷺ وفرمایل شیطان د انسانانو شرمخ دی د وزو او ګډو د شرمخ په څیر، هغه څوک چې د امت له لویې ډلې څخه تنها شي نو شیطان پرې حمله کوي. لهذا تاسو په دروړولی او قبیلو باندې د تقسیم څخه ځانونه وژغورئ او د لویې ډلې سره یو ځای شئ!

(١) څوک چې د لويې دالي څخه يوه لويښت لرې شي هغه د اسلام هار له خپلې غاړې وباسلو، ددې ټولو قرآني او نبوي وينا وو څخه معلومه شوه چې امت په بولېنز توګه د اجتماعي د خطاء څخه محفوظ دی، ځکه چې ټول امت په ګمراهی باندې نه يو ځای کيږي. لهذا اجماع شرعي حجت دی او منل يې لازم دي

دغه راز د عقلي دلائلو په رڼا کې هم د قياس حجتيت ثابتيږي، هغه دا سې چې نبي ﷺ خاتم النبيين دی، دده شريعت هميشني دی. لهذا که دده د وفات وروسته دا سې پېښه راشي چې قطعي نص پکښې موجود نه وي، نو ددې مسئلې په حکم کې به د امت په اجماع باندې عمل کوو، که دا اجماع شرعي حجت ونه منل شي نو حق به ترې خارج شي او د امت افراد به په خطا کې واقع شي، دغه راز د نبي کريم ﷺ شريعت به دائمي پاتې نه شي. پس د نبي ﷺ د شريعت دوام ددې خبرې دليل دی چې اجماع شرعي او قطعي حجت موجبه دی

سوال: د مصنف رحمه الله دا قول چې "حجة موجبةٌ للعملِ" څخه پوازې دومره معلوميږي چې د اجماع څخه په ثابت شوي حکم باندې عمل کول واجب دي. يعني د عمل د وجوب لپاره يو دليل دی، د يقين پيدا کولو لپاره دليل نه دی. حال دا چې ځينې اجماع خو مفيد د يقين هم وي، هغه يې ولې بيان نه کړو؟

ځواب: دا چې د اجماع ټول قسمونه افاده د يقين نه کوي، بلکې ځينې قسمونه يې افاده د يقين کوي او ځينې يې نه کوي او د اجماع په ټولو قسمونو باندې عمل واجب دی، ددې وجې مصنف رحمه الله وويل چې په دې باندې عمل کول واجب دی

بحث كون الاجماع على أربعة أقسام

إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نصاً، ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ
بيا اجماع په څلور ډوله ده: (١) په کومه واقعه باندې د صحابه وو صراحتا اجماع. (٢) بيا د ځينو
بِنَصِّ الْبَعْضِ وسكوت البَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ، ثُمَّ إِجْمَاعُ من بعدهمْ
صحابه وو اجماع او د ځينو نورو چوپوالی، (٣) بيا د صحابه وو وروسته د نورو خلکو په دا سې خبره
فِيمَا لم يُوجدْ فِيهِ قَولُ السّلف ٣ - ثُمَّ الإِجْمَاعُ على أحد أَقْوَالِ السّلف
باندې اجماع چې د صحابه وو کوم قول او وينا پکښې نه وي، (٤) بيا د صحابه کرامو په يو قول
أَمَّا الأول فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ من كتاب الله تَعَالَى ثُمَّ الإِجْمَاع
باندې اجماع، په هرحال چې وي د اجماع لومړی ډول د کتاب الله د ايت درجه لري. د اجماع دويم

بِنَصِّ الْبَعْضِ وسكوت الْبَاقِين فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِر ثُمَّ إِجْمَاعُ مَن بعدهم

د وول (د ځينو وينا او د ځينو نورو چوپوالى) د خبر متواتر درجه لري، بيا د صحابه وو څخه د وروستنو

بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُور من الْأَخْبَار ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِين على أحد أَقْوَال السَّلف

خلكو اجماع د خبر مشهور درجه لري، بيا د متاخرينو كومه اجماع چي د صحابه وو په كوم قول سره

بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيح من الْآحَاد وَالْمُعْتَبر فِي هَذَا الْبَاب إِجْمَاع

شوي وي، هغه د صحيح خبر واحد په درجه كي دى، بيا د اجماع په باب كي تر ټولو غوره اجماع

أهل الرَّأْي وَالِاجْتِهَاد فَلَا يعْتَبر بقول الْعَوام والمتكلم والمحدث الَّذِي لَا بَصِيرَة لَهُ

مجتهدينو عالمانو ده. لهذا د اميانو، متكلمينو او محدثينو هغه ويناوي په هيڅ اعتبار نه لري چي

فِي أُصُول الْفِقْه.

په اصول فقه كي مهارت ونه لري.

<u>**ثم الاجماع على أربعة أقسام الخ:**</u> د پيل څخه اجماع په دوه ډوله ده (۱) سندي اجماع، يعني د زماني د ټولو عالمانو اجماع كول، (۲) مذهبي اجماع، يعني د زماني د ځينو عالمانو په يوه مسئله باندي اجماع كول، بيا د سندي اجماع څلور ډوله دي

(۱) د ټولو مجتهدينو عالمانو صراحتا په يوه مسئله باندي اجماع كول، برابره خبره ده چي د قول په ذريعه وي، لكه "أجمعنا على كذا" يا د عمل په ذريعه اجماع وكړي، يعني د ټولو صحابه كرامو په يوه مسئله باندي اتفاق كول، لكه د رسول الله ﷺ د مړيني وروسته د ټولو صحابه وو په ابوبكر صديق رضي الله عنه باندي راټولېدل او د هغه سره لاس نيوى (بيعت) كول

(۲) د كومي واقعي په حكم باندي د ټولو صحابه كرامو اجماع، لكه ځيني صحابه كرام د يوې مسئلي اړوند حكم وكړي او ځيني نور بيا د رايي وركولو او وخت د رلودلو باوجود چوپوالى غوره كړي (دا چوپوالى د اتفاق له وجي وي، د اختلاف له وجي نه وي) ځكه چي د صحابه وو صفت دا ؤ چي په حق ويلو كي به له چا نه ډارېدل، د هغوى اړوند قرآنكريم كي وايي ((لا يخافون لومة لائم)) د ېته په اصطلاح كي سكوتي اجماع وايي، لكه په دې خبره باندي د صحابه وو اجماع ده چي په يو مجلس كي درې طلاقه دا درې ګڼل كيږي، دا وينا عمر رضي الله عنه وكړه او نورو صحابه وو ورسره ومنل او چوپوالى يې غوره كړ، پس د نورو صحابه وو په دې خبره باندي كوم اعتراض نه درلودل ددې خبرې ښكاره دليل دى چي د عمر رضي الله عنه د رايي سره دا نور هم يو او متفق وو، لهذا د ېته سكوتي اجماع وايي

(٣) د صحابه وو د دورې وروسته د نورو عالمانو په داسې مسئله باندې تصريح او اجماع كول چې د صحابه كرامو څخه ترې كوم قول نقل شوى نه وي. لكه د استصناع په مسئله كې د تابعينو اجماع، د استصناع مسئله داسې ده چې: څه يو زرګر ته د ګوتمې جوړولو ارونه ورابي او سپين زر يا د سرو زرو تعين هم وكړي، تر دې وروسته قيمت هم معلوم كړي. نو د تابعينو په دې باندې اجماع ده چې دا معامله صحيح ده. حال دا چې د قياس له مخې دا معامله باطلول پكار دي. ځكه چې ګوتمې نشته (معدومه ده) او د معدوم شي پلورل (خرڅول) ناجائز دي. ځكه چې كوم شى نه وي نو خرڅول يې په څنګه جائز شي. خو دا چې د تابعينو ددې په جواز باندې اجماع ده، د خلكو ارتيا ورته پېښه كيږي او د صحابه وو څخه ترې كوم قول نه دى نقل شوى؛ نو ځكه دا بيع جائز ده

(٤) د صحابه وو د دور وروسته د هغوى په مختلفو ويناوو كې د مجتهدينو عالمانو په يوې وينا باندې اتفاق او تعين هم اجماع ده. لكه د امهات الأولاد په پلورلو كې د صحابه وو اختلاف وو، ځينو يې روا او ځينو نورو يې ناروا بلل. بيا تابعينو ترې د ناروا پخه فتوى وركړه.

أمّا الأوّلُ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله دا بيانوي چې د اجماع څلور دولونه د درجې په اعتبار سره برابر نه دي، بلكې فرق پكښې دا دى كه د دوى په مراتبو كې فرق وي نو په حكم كې به يې هم فرق وي

د اجماع لومړى دول د كتاب الله په څېر قطعي وي. عمل كول پرې واجب دى. د يقين افاده هم وركوي، منكر يې كافر دى. لكه د ابوبكر صديق رضي الله عنه په خلافت باندې ټول صحابه كرام متفق دي؛ نو منكر يې كافر دى. د اجماع دويم دول د متواتر حديث په څېر قطعي دى. لكه څرنګه چې خبر متواتر د قطعيت فايده وركوي دغه راز سكوتي اجماع هم د قطعيت لپاره راځي. سكوتي اجماع په علم او عمل دواړو كې د قطعيت فايده وركوي او يقين فايده كوي؛ خو منكر يې كافر نه دى (١)

د اجماع دريم دول د مشهور خبر په څېر دى، لكه څرنګه چې مشهور خبر د علم اطمينانې فايده وركوي، منكر يې بدعتي دى. دغه راز د اجماع دا دول هم د علم اطميناني فايده وركوي. عمل پرې كول واجب او انكار ترې كول بدعت دى، د اجماع څلورم دول د صحيح

---

(١): د اجماع لومړي دوه قسمونه د قطعي دلائلو څخه دي، خو توپير يې دا دى چې د لومړي دول منكر كافر او د دويم دول منكر يې كافر نه دى، دريم او څلورم دول د قطعي علم فايده وركوي.

خبر واحد یه خبر دی، لکه څرنګه چې: خبر واحد څخه یه ثابت شوی حکم باندې عمل واجب دی؛ خو افاده د یقین او علم اطمینانی نه کوي. بلکې د ظن غالب فائده کوي.

والمعتبر في هذا الباب الخ: مصنف رحمه الله وايي چې د فقهي په باب کې د مجتهدينو عالمانو اجماع معتبره ده. د عامو خلکو اجماع هيڅ اعتبار نه لري. دغه راز د متکلمينو او محدثينو اجماع هم د اعتبار وړ نه ده.

بحث اجماع مركب وغير مركب

ثُمَّ بعد ذٰلِكَ الْإِجْمَاعُ على نَوْعَيْنِ مركب وَغير مركب فالمركب مَا

تر دې وروسته اجماع بيا په دوه ډوله ده: (۱) مرکب او (۲) غير مرکب. مرکب اجماع هغه ده چې

اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْآرَاءُ فِي حكم الْحَادِثَة مَعَ وجود الِاخْتِلَاف فِي الْعلَّة

د کومې پېښې په حکم کې ټولې رايې يو ډول وي، سره له دې چې د حکم په علت کې به د رايې

ومثاله الْإِجْمَاعُ على وجود الِانتقاض عِنْد الْقَيْء وَمَسّ الْمَرْأَة

اختلاف هم وي، د دې مثال په قي او ښځې ته د لاس په وروړلو باندې د اودس په ماتولو باندې

أما عندنَا فبناءً على الْقَيْء وَأما عِنْده فبناءً

اجماع ده: زموږ په نزد خو اودس په قي باندې ماتيږي، د امام شافعي رحمه الله په نزد ښځې ته په

على الْمس ثمَّ هٰذَا النَّوْع من الْإِجْمَاع لَا يبْقى حجَّة بعد ظُهُور الْفساد

لاس وړلو هم اودس ماتيږي، بيا د اجماع دا ډول په دواړو ماخذونو کې د فساد پيدا کېدو له وجې

فِي أحد المأخذين حَتَّى لَو ثَبت أَنَّ الْقَيْءَ غيرُ نَاقِضٍ فَأَبُو حنيفَة

حجت نه باقي کيږي. تر دې پورې که ثابته شي چې په قي سره اودس نه ماتيږي: نو د امام ابو حنيفه

لَا يقُول بالِانتقاض فِيهِ وَلَو ثَبت أَن

رحمه الله په نزد به د قي په صورت کې به بيا د اودس د نه ماتولو حکم کيږي، که دا ثابته شي چې

الْمس غيرُ نَاقض فالشافعي رَحمَه الله لَا يقُول بالِانتقاض

ښځې ته په لاس وړلو سره اودس نه ماتيږي، نو د امام شافعي رحمه الله په نزد به بيا د اودس د نه

فِيهِ لفساد الْعلَّة الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الحكمُ وَالْفسادُ متوهَّمٌ

ماتولو حکم کيږي. د هغه علت د فساد له وجې په کوم چې د حکم بنياد دی. د فساد واهم په دواړو

في الطرفين لجواز أن يكون أبو حنيفة رحمه الله مصيباً في مسألة المس
اړخونو کې شته. ځکه چې ممکنه ده امام ابوحنيفه رحمه الله د ښځې د مسه کولو په مسئله کې
مخطئاً في مسألة القيء والشافعي رحمه الله مصيباً
مصيب (يعنې درست) وي او د قې په مسئله کې مخطئ (غلط) وي. امام شافعي رحمه الله د قې په
في مسألة القيء مخطئاً في مسألة المس فلا يؤدي هذا إلى بناء
مسئله کې مصيب وي او د ښځې د مسه کولو په مسئله کې غلط وي. پس دا چې دواړه لورې د فساد
وجود الإجماع على الباطل بخلاف ما تقدم من الإجماع
د بطلان له وجې د اجماع د وجود په بنا، نه وي په خلاف د هغې اجماع چې وړاندې تېره شوې، د خبرې
فالحاصل أنه جاز إرتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فيما بنى هو عليه.
خلاصه دا شوه د هغې اجماع ختمول جائز دي په علت کې د فساد له وجې چې د حکم بنياد هم پرې اېښودل شوی

ثم بعد ذلك الإجماع الخ: د اسنادي اجماع څلور ډولونه وړاندې تېر شوي دي. دلته اوس مصنف رحمه الله د مذهبي اجماع دوه ډولونه بيانوي (۱) مرکب او (۲) غير مرکب.

(۱) مذهبي مرکبه اجماع هغه ده: چې د کومې واقعې په حکم باندې د څېنو مجتهدينو رايه متفق وي. ليکن د حکم په علت کې بيا اختلاف وي. لکه: اودس لرونکي سړي د قې کولو وروسته ښځې ته لاس ووړي، نو د امام ابوحنيفه او امام شافعي رحمهما الله په نزد بالاتفاق د دې سړي اودس ماتيږي. خو دومره ده چې د امام ابوحنيفه رحمه الله په نزد د اودس ماتېدو علت قې کول دي او د امام شافعي رحمه الله په نزد بيا د اودس ماتېدو لپاره علت ښځې ته لاس وروړل دي

(۲) مذهبي غير مرکبه اجماع هغه ده: چې د کومې واقعې په حکم باندې څېنو مجتهدينو اجماع کړې وي او د هغه حکم په علت کې هم سره متفق وي. يعنې په حکم او علت دواړو کې متفق وي. لکه د مستحاضې په وينې سره د امام ابوحنيفه او امام شافعي رحمهما الله دواړو په نزد د ښځې اودس ماتيږي او د دې اودس ماتېدو په علت کې هم دواړه سره متفق دي چې هغه د پليتې (هرداري وينې) وتل دي

ثم هذا النوع من الإجماع الخ: د اجماع مرکب په دوه علتونو کې چې هر يو علت کې فساد ظاهر شي، بيا اجماع حجت نه پاتې کيږي. د بېلګې په ډول اودس لرونکي سړي ته قې راغی او ښځه يې هم مسه کړه، نو د امام اعظم ابوحنيفه او امام شافعي رحمهما الله دواړو په نزد د دې سړي اودس مات دی. خو کله چې د دوی په بيان شوي علتونو هر يو کې فساد ظاهر

شو. مثلاً د قي په اودس نه ماتېدو باندې کوم شرعي دليل پيدا شو او ددې په مقابله کې د اودس ماتېدو د ثبوت لپاره کوم شرعي دليل نه وي، نو يقيني ده چې امام صاحب رحمه الله به د اوداسه په نه ماتېدو باندې قول کوي. ځکه چې د کوم علت له وجې يې د اودس ماتولو حکم کړی ؤ هغه علت موجود نه شو. هر کله چې د امام اعظم ابو حنيفه رحمه الله په نزد باندې په قي کولو سره اودس مات نه شو؛ نو د اودس په ماتېدو باندې اجماع هم پاتې نه شوه، دغه راز که ښځې ته په لاس وړلو باندې د اودس نه ماتېدو باندې کوم شرعي دليل موجود شي او ددې په مقابل کې د اودس په ماتېدو باندې کوم شرعي دليل نه وي، نو يقيناً چې امام شافعي رحمه الله به ښځې ته په لاس وړلو باندې د اودس نه ماتېدلو حکم کولو. ځکه چې په کوم علت باندې د اودس ماتېدو د حکم مدار ؤ هغه علت فاسد شو. هر کله چې د علت د فساد له امله امام شافعي رحمه الله د اوداسه د ماتېدو قائل نه دی؛ نو ددې سړي په اوداسه ماتېدو هم اجماع پاتې نه شوه، لهذا هر کله چې اجماع په خپل حال پاتې نه شوه نو داسې اجماع بيا حجت هم نه جوړېږي

وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ الخ: دا عبارت د يو تقديري سوال ځواب دی

سوال: مرکبه اجماع خپله باطله ده، ځکه چې کله په يوه مسئله کې اختلاف پيدا شو؛ نو خامخا به يوه خوا حقه او بله ناحقه ګڼل کېږي. لکه د قي په اودس ماتولو او نه ماتولو کې اختلاف دی، يو امام يې ماتوونکی بولي او بل امام يې نه ماتوونکی ګڼي، معلومه خبره ده چې د يو امام خبره به حقه او د بل به باطله وي. نو معلومه شوه چې د اودس ماتېدو په حکم باندې اجماع دا اجماع ده په باطل باندې او په باطل باندې اجماع فاسده ده

ځواب: مصنف رحمه الله په (وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ) سره د همدې سوال ځواب کوي چې حاصل يې دا دی: د هر مجتهد په حق کې دوه احتماله شتون لري. د صحيح کېدو او د خطاء کېدو. د هيڅ امام په اړه يقيني نه شي ويلای چې دی خطاء شوی او يا هم دی حق ته رسېدلی دی. زيات نه زيات موږ دا تاويل کولای شو چې زموږ د امام خبره صحيح ده او د خطاء احتمال هم لري. د هغوی د امام قول خطاء دی خو د صحيح کېدو احتمال هم لري، اوس ددې اجماع په علت کې د فساد وهم په دواړو طرفونو کې دی، د يو امام په بيان شوي علت کې فساد قطعي طور شتون نه لري، ځکه چې ممکنه ده امام ابو حنيفه رحمه الله ښځې ته په لاس وړلو کې د اودس په نه ماتېدو کې په صحيح وي او په قي کې د اودس په ماتېدو باندې په خطاء وي. نو په دې صورت کې د امام صاحب له لوري په بيان شوي علت کې غلطي ده. کله چې د امام صاحب له طرفه په بيان شوي علت کې فساد دی؛ نو د امام صاحب رحمه الله په نزد بيا په قي باندې اودس نه ماتېږي، دغه راز دا هم کېدای شي چې امام شافعي رحمه الله په قي باندې د اودس نه ماتېدو کې صحيح وي او

ښخې نه په لاس ورلو باندې د اودس ماتېدو کې خطاء شوی وي. پس په دې صورت کې د امام شافعي رحمه الله په بيان شوي علت کې فساد پيدا شو، پس هر کله چې د امام شافعي رحمه الله په نزد علت فاسد شو، نو دده په نزد به هم د ښځې په مسه کولو سره اودس نه ماتيږي، پس هر کله چې د دواړو امامانو په قول کې دواړه احتماله شته. يعنې دواړه هم احتمال د خطاء کېدو لري او هم احتمال د صحيح کېدو لري. نو فساد په کوم يو جانب کې متعين نه شو بلکې په دواړو جانبينو کې متوهم دی، نو : علت د فساد دا وهم اجماع على الباطل طرف ته نه مفضي کيږي، لهذا دا اجماع صحيح ده.

بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ الخ: ددې عبارت تعلق د "ثم هذا النوع" سره دی، د عبارت مطلب دا سې دی چې د مرکبې اجماع په دواړو علتونو کې د يو علت د فساد د ظاهرېدو له وجې بيا حجت نه پاتې کيږي، خو د اجماع هغه ډول چې وړاندې يې ذکر وشو يعنې په اجماع غير مرکب کې له سره د فساد وهم نه صحيح کيږي. ځکه چې په دې قسم کې په علت باندې هم د دواړو امامانو اجماع منعقده شوې وي، لهذا د اجماع غير مرکبې په باره کې څوک دا نه شي ويلای چې په علت کې د فساد پيدا کېدو وروسته حجت نه پاتې کيږي. ځکه چې کله د علت د فساد وهم نه وي، نو د فساد ظهور به څنګه وشي. هر کله چې د علت فساد ظاهر نه وي نو د هغې د حجت نه پاتې کېدو سوال به له کومه پيدا شي؟

فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازَ الخ: خلاصه دا چې مرکبه اجماع په کوم علت باندې مبني وي، که په دغه علت کې فساد پيدا شي، نو دغه اجماع بيا حجت نه پاتې کيږي. خو په اجماع غير مرکب کې د علت د فساد وهم له سره نه کيږي، ددې وجې به دا علت وي

<table>
<tr><td>وَلِهٰذَا</td><td>إِذَا</td><td>قَضَى</td><td>الْقَاضِي</td><td>فِي</td><td>حَادِثَةٍ</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="8">د همدې وجې چې که د حکم علت فاسد وي؛ نو حکم به يې هم فاسد وي، کله چې يو قاضي پرېکړه</td></tr>
<tr><td>ثُمَّ</td><td>ظَهَرَ</td><td>رق</td><td>الشُّهُودِ</td><td>أَوْ</td><td>كَذِبُهُمْ</td><td>بِالرُّجُوْعِ</td><td>بَطَلَ</td></tr>
<tr><td colspan="8">وکړي، بيا د شاهدانو غلامي يا په کومه ذريعه د هغوی درواغجن کېدل ثابت شي؛ نو د قاضي</td></tr>
<tr><td>قَضَاؤُهُ</td><td>وَإِنْ</td><td>لَمْ</td><td>يَظْهَرْ</td><td>ذٰلِكَ</td><td>فِي</td><td>حق</td><td>الْمُدَّعِيْ</td></tr>
<tr><td colspan="8">پرېکړه به باطله وي، اګر چې دا بطلان د مدعي په حق کې نه ظاهرېږي، او د همدې علت د سقوط له</td></tr>
<tr><td>وَبِاعْتِبَارِ</td><td>هٰذَا</td><td>الْمَعْنٰى</td><td>سَقَطَتْ</td><td>الْمُؤَلَّفَةُ</td><td>قُلُوْبُهُمْ</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td colspan="8">وجې د حکم د سقوط، معنی ته د اعتبار ورکولو په وجه د اتو انواعو څخه د مؤلفة القلوب ډله د علت</td></tr>
</table>

عَنِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبٰى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهِ وَعَلٰى

د سقوط له امله خارجه شوه، د ذوي القربى برخه هم د علت د سقوط له امله ساقطه شوه، په همدې

هٰذَا إِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ

بناء (چې د علت د ختمېدو له امله حکم هم ختمیږي) کله چې یو سړی ناپاکه جامه په سرکې باندې

فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ

ووینځي او ناپاکي لرې شي، نو د محل (یعني جوړې) د پاکوالي حکم به ورکولی شي، ځکه چې د ناپاکۍ

عِلَّتِهَا وَ بِهٰذَا ثَبَتَ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخَبَثِ

علت ختم شو، په دې سره د حدث (حکمي ناپاکۍ) او خبث (حقیقي ناپاکۍ) ترمنځ فرق واضح شو.

فَإِنَّ الْخَلَّ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَأَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيدُ

ځکه چې سرکه د خپل محل څخه ناپاکي لرې کوي، خو دومره ده چې سرکه د محل څخه د ناپاکۍ

طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَإِنَّمَا يُفِيدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ.

فایده نه ورکوي، د محل څخه د پاکوالي فایده هغه څه ورکوي چې خپله پاکوونکې وي او هغه اوبه دي

وَلِهٰذَا إِذَا قَضَى الخ: ددې قول بیان څخه یو اصل معلوم شو هغه دا چې کله علت فاسد شي؛ نو حکم هم ورسره باطلیږي، په همدې اصولو باندې مصنف رحمه الله خپلې مسئلې تفریع کوي.

لومړۍ مسئله: په دې بناء چې مبنى علیه (علت) باطل شي نو حکم هم باطلیږي، موږ وایو مدعي د چا خلاف د قاضي په وړاندې د څه مال دعوه وکړه او په دې باندې یې شاهدان هم وړاندې کړه، د همدې شاهدانو په وجه قاضي د مدعي په حق کې د مدعى علیه خلاف پرېکړه وکړه، مدعى علیه هم خپل مطلوبه مال مدعي ته وسپاري. بیا د پرېکړې وروسته د شاهدانو غلامي ثابته شوه یا د رجوع له وجې د شاهدانو ښکاره درواغجن کېدل ثابت شي، په دې دواړو صورتونو کې د قاضي پرېکړه باطله ده، ځکه چې کله علت (شاهدي) باطله شي چې د پرېکړې بنیاد پرې و؛ نو قضا به باطله شي

وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د یو تقدیري سوال خواب ورکوي.

سوال: هر کله چې د شهادت د بطلان له وجې د قاضي پرېکړه باطله شوه، نو ضروري ده چې د قاضي د پرېکړې له امله د کوم مال پرېکړه د مدعي په حق کې شوې وه، هغه به مدعى علیه ته دوباره واپس ورکوي، حال دا چې په مدعي باندې د مال واپس کول ضروري نه دي، په مدعي

باندې د مال نه واپس کول ددې خبرې دلیل دی چې د قاضي پریکړه به باطله نه وي.

ځواب: د قضاء بطلان یوازې د شاهدانو او مدعی علیه (۱) په حق کې وو، لهذا د شاهدانو څخه به مال اخیستل کیږي او مدعی علیه ته به ورکول کیږي، قضاء د مدعي په حق کې باطله نه ده، ځکه چې قاضي د مدعی علیه خلاف د مدعي په حق کې پریکړه وکړه، دا پریکړه د شرعي حجت له وجې وه، تر همدې وخته پورې شرعي حجت شته، که د مدعي په حق کې دا پریکړه باطله شي، یعنې قضاء علی الاطلاق باطله شي، نو د شرعي حجت بطلان به لازم شي او دا جائزه نه ده.

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى الخ: دویمه مسئله: په دې اصولو چې (علت ساقط شي نو حکم به هم ساقط وي) موږ وایو چې د زکات په اتو مصارفو کې مؤلفة القلوب تري خارج شو. ځکه چې مؤلفة القلوب ته د زکات ورکولو علت د اسلام په لومړني دور کې د اسلام کمزوری والی ؤ، ددې لپاره چې د کافرانو مشران اسلام ته راشي، ځکه چې د دوی د مسلمانېدو له وجې د ډېرې قومونه مسلمانان کیږي، د کمزورو ایمانونو خاوندانو ایمان قوي شي. خو دا چې اوس الله تعالی اسلام ته قوت ورکړی دی او اسلام د داسې خلکو څخه بې پروا (مستغني) دی، د اسلام کمزوري ختمه شوې ده، نو د علت د ختمېدو له وجې د زکات ورکولو حکم هم ساقط شو، د همدې وجې مؤلفة القلوب ته زکات نه ورکول کیږي.

وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبٰى الخ: دریمه مسئله: په همدې اصل چې (کله علت ساقط شي؛ نو حکم به هم ساقطیږي) موږ وایو: د نبي کریم ﷺ د خپلوانو لپاره چې په غنیمت کې کوم خمس (پنځمه برخه) وه، هغه اوس د رسول الله ﷺ د وفات وروسته هغوی ته نه ورکول کیږي، ځکه چې په خمس کې هغوی ته برخه ځکه ورکول کېده چې د رسول الله ﷺ مرسته به یې کول. خو دا چې اوس خپله رسول الله ﷺ د دنیا څخه تللی دی؛ نو هغه مرسته هم پای ته رسېدلې ده، د علت د ختمېدو له وجې حکم هم ختم شو، لهذا اوس به د رسول الله ﷺ خپلوانو ته په غنیمت کې خمس نه ورکول کیږي. تفصیل یې دا دی چې په نبوي دوره کې د خمس پنځه مصرفه وو. (۱) د نبي کریم ﷺ ذات، (۲) د نبي کریم ﷺ خپلوان، (۳) یتیمان، (۴) مسکینان او (۵) مسافر، لکه څرنګه چې په قرآن کریم کې راځي: "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ" د نبي کریم ﷺ خپلوانو ته په خمس

(۱): د مدعی علیه او شاهدانو په حق کې ددې وجې قضاء باطله ده چې د مدعی علیه څخه ضرر لرې شي، شاهدانو د دروغو شاهدی له وجې د مدعی علیه مال تلف کړو، ددې وجې هغوی ته باید تنبیه وشي چې په دروغو باندې شاهدي ورنه کړي.

کې ځکه برخه ورکول کېده چې هغوی د اسلام په لومړني دور کې د رسول الله ﷺ سره مرسته کول. په شعب أبي طالب کې به یې خپنې خپلوان د کفر سره سره دده سره یو ځای بند وو، د همدې وجې دده خپلوانو ته د خمس ورکولو حکم وشو. خو دا چې رسول الله ﷺ ددې دنیا څخه رخصت شو او هغه ته د خپلوانو له طرفه د مرستې ځای باتې نه شو؛ نو د خپلوانو د خمس (پنځمې برخې) حکم هم ساقط شو. خلاصه دا چې په غنیمت کې د پنځمې برخې ورکولو علت مرسته (نصرت) ؤ، نو هر کله چې دا علت ختم شو؛ نو حکم یعنې په خمس کې د برخې ورکولو خبره هم ختمه شوه

یادونه: خو د رسول الله ﷺ کوم خپلوان چې غریبانان، یتیمان او مسافر دي، هغوی ته اوس هم برخه ورکول کیږي

څلورمه مسئله: په همدې اصل چې علت ختم شو؛ نو حکم به هم ختمیږي، موږ وایو کله چې مرداره (ناپاکه) جوره په سرکې باندې وېنځل شي او پلیتي ترې ختمه شي. نو دغه توبه او جوره خپله پاکیږي، ځکه چې د جورې د ناپاکېدو علت په هغې باندې مرداري وه، هر کله چې مرداري لرې شوه، په جوره باندې چې د مرداری کوم حکم لګېدو هغه هم ختم شو او جوره پاکه شوه

قوله وبهذا ثبت الفرقُ الخ: د جورې د پاکوالي علت د ناپاکی نشتوالی دی، ددې وجې په حدث (حکمي مرداري) او خبث (حقیقي مرداری) ترمنځ توپیر واضح شو، یعنې دا توپیر څرګند شو چې د اوبو پرته سرکه او داسې نور شیان حقیقي مرداري لرې کوي؛ خو حکمي مرداري بیا نه لرې کوي، حکمي مرداري یوازې مطهر (یعنې اوبه) پاکولای شي، دا فرق بیا ځکه دی چې د جورې ناپاکي په دې وجه دی چې حقیقي مرداري پرې لګېدلې وه، پس هر کله چې سرکې دغه مرداري ختمه کړه؛ نو جوره خپله پاکه شوه، اوس د جورې د پاکولو علت د حقیقي مرداری لرې کول دي، ځکه چې د حقیقي مرداری شتون د نجاست د شتون علت دی، هر کله چې دغه علت زائل شو؛ نو د نجاست یعنې مرداری حکم هم زائل شو، خو په بدن کې د حکمي مرداری علت د مرداری موجودېدل نه دي، بلکې د بدن د ناپاکی علت شرعي حکم دی، نو اوس په حکمي مرداری کې سرکه د پاکوالي فایده نه ورکوي، ځکه چې سرکه خو حقیقي مرداري لرې کوي او دغه حقیقي مرداري په بدن باندې دلته نشته، لهذا اوس به بدن په هغه څه پاکیږي کوم څه چې شریعت ددې د پاکولو لپاره ټاکلی دی، هغه اوبه دي، ځکه چې په اودس او غسل کولو سره انساني بدن ته پاکي حاصلیږي، د اوبو پرته لکه سرکه او داسې نورو شیانو سره پاکي نه حاصلیږي، خو د جورو او داسې نورو شیانو پاکوالی د اوبو پرته په نورو بهېدونکو پاکو شیانو سره هم حاصلیږي

بحث عدم القائل بالفصل

فَصْلٌ ثُمَّ بعد ذَٰلِكَ نوع من الْإِجْمَاعِ وَهُوَ عدم الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذَٰلِكَ نَوْعَانِ أَحدهمَا

تر دې وروسته د اجماع يو بل ډول هم دی. هغه عدم قائل بالفصل دی، ددې دوه ډولونه دي. يو هغه

مَا إذا كَانَ منشأ الْخلاف فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِي مَا إذا كَانَ المنشأ

دی چې د اختلاف منشاء په دواړو مسئلو کې يوه وي، دويم هغه دی چې د اختلاف منشاء يې دواړو

مُختلفاً وَالْأول حجّة وَالثَّانِي لَيْسَ بِحجّة مِثَال الأول

مسئلو کې جدا وي، لومړی ډول يې حجت دی او دويم ډول يې حجت نه دی، د لومړي ډول مثال يې

فِيمَا خرّج الْعلمَاء من الْمَسَائِل الْفِقْهِيَّة على أصل وَاحِد ونظيره إذا

هغه فقهي مسئلې دي چې عالمانو د يوې ضابطې لاندې راويستلې وي. نظير يې دا دی، هر کله چې

أثبتنا أَن النَّهْي عَن التَّصَرُّفَات الشَّرْعِيَّة يُوجب تقريرَها قُلْنَا

موږ دا قانون ثابت کړو چې نهي د شرعي افعالو څخه د هغو افعالو مشروعيت ثابتوي، موږ وايو

يَصح النّذر بِصَوْم يَوْم النَّحْر وَالْبيع الْفَاسِد يُفِيد الْملك

د لوی اختر په ورځ د روژې نذر صحيح دی. فاسده بيعه (د قبضې وروسته) د ملکيت فايده ورکوي،

لعدم الْقَائِل بِالْفَصْلِ وَلَو قُلْنَا إِنَّ التَّعْلِيق سَبَبٌ

ځکه چې ددې دواړو ترمنځ د فرق څوک قائلين نشته. که موږ ووايو چې تعليق د شرط د وجود

عِنْد وجودِ الشرطِ قُلْنَا تَعْلِيق الطَّلَاق وَالْعتاق بِالْملكِ وَسبب الْملك

پرمهال سبب جوړيږي، نو موږ دا هم وايو چې طلاق او عتاق د ملک او سبب ملک پورې متعلق کول

صَحِيح وَكَذَا لَو أثبتنا أَن ترَتّب الحكم على إسْم

هم صحيح دي، دغه راز که موږ دا قانون ثابت کړو چې دحکم به داسې اسم سره مرتب کول چې د کوم

مَوْصُوف بِصفة لَا يُوجب تَعْلِيق الحكم بِهِ قُلْنَا طَول الْحرَّة

صفت سره متصف وي، دهغه صفت سره دحکم معلق کول نه واجبوي، نو موږ وايو چې د ازادې ښځې

لَا يمْنَع جَوَاز نِكَاح الْأمة إِذْ صَحَّ بِنَقْل

سره د نکاح د وس (طاقت)، د لوړلو به وجه د وينځې سره د نکاح په جواز باندې کوم مانع نه لري، ځکه

السّلف أَنّ الشّافِعِي رَحِمَه الله فرّعَ مَسْأَلَة
جې د سلفو په نقل سره دا خبره ثابته ده. ځکه چې امام شافعي رحمه الله د ازادې ښځې سره د نکاح
طَولِ الحرّة عَلى هٰذَا الأَصْل وَلَو أثبتنا جَوَازَ نِكَاح الأمة
وس په همدې قاعدې پورې متفرع کړې دی. که موږ د ازادې ښځې سره د نکاح د قدرت باوجود
المؤمنة مَعَ الطول جَازَ نِكَاح الأمة الكِتَابِيَّة بِهٰذَا
د مؤمنې وينځې سره د نکاح جواز ثابت کړو، نو د کتابيه وينځې سره به د همدې اصل (قاعدې) له وجې
الأَصْل وعَلى هٰذَا مِثَاله مِمَّا ذَكَرْنَا فِي مَا سَبَقَ.
نکاح جائز وي. په همدې اصل باندې د اجماع مثال دی د هغه مثالونو څخه چې موږ وړاندې ذکر کړي دي

فَصْلٌ ثُمَّ بعد ذٰلِك الخ: د مرکبې اجماع يو بل ډول چې عدم القائل بالفصل يې بولي. د عدم القائل بالفصل لغوي معنی (د فرق څوک ويونکی نه وي) د اصوليينو په اصطلاح کې يې مطلب دا دی دوه داسې اختلافي مسئلې وي چې د فريقينو په نزد يا خو دواړه مسئلې ثابت شي او يا هم دواړه مسئلې منفي شي او د دواړو مسئلو ترمنځ په توپير او فرق باندې يو امام هم قائل نه وي. يعنې چې يوه مسئله ثابته شي او دويمه مسئله منتفي شي. بلکې هر کله چې احد الفريقين يوه مسئله ثابته کړي نو دويمه مسئله خپله ثابته شي. ځکه چې د دواړو مسئلو ترمنځ په توپير باندې څوک قائله نه وي

وَذٰلِكَ نَوْعَانِ الخ: د عدم القائل بالفصل دوه ډولونه دي

لومړی قسم: دا دی چې په دواړو مسئلو کې د اختلاف منشا، او بنياد يو اصل وي. يعنې د يو اصل په منلو او نه منلو په وجه دواړو مسئلو کې اختلاف راغلی وي. نو کوم امام چې ددې اصل قائل وي، نو هغه به د دواړو مسئلو قائل وي او کوم امام چې ددې اصل قائل نه وي؛ نو هغه به ددې دواړو مسئلو قائل نه وي. په شريعت کې دا قسم حجت هم دی

دويم قسم: دا دی چې په دواړو مسئلو کې د اختلاف منشا، او اصول جدا- جدا وي. يعنې د يوې مسئلې اصل يو وي او د بلې مسئلې اصل بل وي او دا قسم يې شرعي حجت نه دی

مثال الأول فيما خرجَ العلماء الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د عدم القائل بالفصل د لومړي قسم درې مثالونه بيانوي

إذا أثبتنا أنّ النهيَ الخ: لومړی مثال: موږ احناف وايو چې نهي د شرعي افعالو څخه د نهي د واردېدلو نه وروسته هم د فعل شرعي د مشروعيت ذاتي د بقاء تقاضا کوي. يعنې شرعي

فعل د نهي راتللو وروسته هم مشروع پاتې كيږي. په همدې اصل باندې مونږ وايو چې د لوى اختر د ورځې نذر روژې نيت صحيح دى. دغه راز بيع فاسده د ملک فايده وركوي. ځکه چې روژه او بيع دواړه د شرعي افعالو د قبيلې څخه دي، د اختر د ورځې روژه او فاسدې بيعې څخه په شريعت کې منع راغلې ده او افعال شرعيه د نهي راتللو وروسته هم مشروع پاتې كيږي. پس هر کله چې د دواړو مشروعيت د نهي راتللو وروسته هم باقي وي. نو د لوى اختر د ورځې روژې نذر منل هم صحيح دى. خو دا چې د الله تعالى له لوري دا ورځ مسلمانانو ته يوه ميلمستيا وي او په روژې نيولو سره ددې ميلمستيا څخه دا اعراض كټل كيږي؛ نو نذر منونکي ته به ووايو چې دغه روژه په بله ورځ ونيسي. دغه راز بيع فاسده د قبضې وروسته مفيد د ملک ده. ځکه چې دا مشروع امر دى او مشروع امر مفيد د ملک وي. خو د بيع فاسدې څخه د منعې له وجې به عاقدينو ته ووېل چې خپله بيعه فسخه كړي. امام شافعي رحمه الله بيا وايي چې د افعال شرعيه وو څخه د نهي وروسته ددې افعالو مشروعيت بيا نه ذاتاً پاتې كيږي او نه هم وصفاً. د همدې وجې دوى وايي چې د لوى اختر د ورځې روژې نذر منل هم صحيح نه دي. دغه راز بيع فاسده هم د ملک فايده نه كوي. ګورئ! په دې دواړو مسئلو کې د اختلاف منشاء او بنياد هم دا اصول دي. هغه دا چې په افعال شرعيه وو باندې د نهي راتللو وروسته دغه افعال بيا مشروع پاتې كيږي او که نه؟ نو احناف يې د مشروعيت د بقاء قائلين دي او امام شافعي رحمه الله يې د عدم بقاء قائلين دي. لهذا دا دواړه مسئلې د امام صاحب رحمه الله په نزد ثابت دي او د امام شافعي رحمه الله په نزد بيا منتفي دي. خو دا د يو امام مذهب هم نه دى چې د لوى اختر د ورځې روژه دې صحيح وي او بيع الفاسد دې د قبضې وروسته مفيد د ملک نه وي. يا دې بيع فاسد د قبضې وروسته مفيد د ملک وي؛ خو د لوى اختر د ورځې روژې نذر نيول بيا صحيح نه وي. ځکه چې ددې دواړو مسئلو ترمنځ په فرق باندې هيڅوک هم قائل نه دي

قَوْلُهٗ وَلَوْ قُلْنَا الخ: دويم مثال: په معلق بالشرط کې د احنافو او شوافعو اختلاف دى چې آيا معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب جوړيږي يا د شرط موجودېدو پرمهال؟

مونږ احناف وايو چې معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب نه جوړيږي. بلکې د شرط موجودېدو پرمهال د حکم لپاره سبب جوړيږي او د شوافعو په نزد بيا معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب جوړيږي. د احنافو په نزد خو معلق بالشرط: د شرط موجودېدو په وخت کې سبب جوړيږي. ځکه مونږ احناف وايو چې طلاق او عتاق ملک يا سبب ملک سره معلق كول صحيح دي. د ملک سره معلق كول. لکه يو کس د پردي غلام ته ووايي که زه ستا مالک شوم؛ نو ته به ازاد يې. سبب ملک سره معلق كول. لکه څوک پردي غلام ته

ووايي که ته ما واخــــلې؛ نو ته به ازاد يې. يا پردې ښځې ته ووايي "إِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ" که زه ستا سره نکاح وکړم نو ته به طلاقه يې

د امام شافعي رحمه الله په نزد معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب جوړيږي. لهذا د هغه په نزد طلاق يا عتاق ملک يا سبب د ملک ته مضاف کول صحيح نه دي. په دې دوارو مسئلو کې هم د اختلاف منشا، او بنياد دو اصل دی. هغه دا چې معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب جوړيږي او که د شرط موجوديدو پرمهال؟ د احنافو په نزد د شرط موجوديدو په وخت کې د حکم لپاره سبب جوړيږي او د شوافعو په نزد بيا في الحال د حکم لپاره سبب جوړيږي. دا چې د امام صاحب رحمه الله په نزد معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب نه جوړيږي. بلکې د شرط موجوديدو په وخت کې د حکم لپاره سبب جوړيږي. ځکه خو د ده په نزد طلاق يا عتاق ملک يا سبب د ملک ته مضاف کول صحيح دي او د امام شافعي رحمه الله په نزد خو معلق بالشرط في الحال د حکم لپاره سبب جوړيږي. ځکه د ده په نزد د طلاق يا عتاق ملک يا سبب د ملک طرفته مضاف کول صحيح نه دي. خو دا د يو امام په نزد هم نه ده چې طلاق دې ملک يا سبب د ملک سره معلق کړي صحيح وي؛ خو عتاق دې بيا صحيح نه وي. يا عتاق ملک يا سبب د ملک سره معلق کول صحيح وي؛ خو د طلاق معلق کول صحيح نه وي. ځکه چې د دې دواړو مسئلو ترمنځ په فرق باندې څوک قائل نه دي

وَكَذَا لَوْ أَثْبَتْنَا الخ: دريم مثال: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د عدم القائل بالفصل لومړي قسم دريم مثال بيانوي

په دې اصل کې اختلاف دی. که په داسې اسم باندې حکم مرتب شوی وي چې د کوم صفت سره متصف وي. نو ايا د هغه حکم به په دې صفت باندې معلق وي وي او که به نه وي؟

امام صاحب رحمه الله فرمايي حکم به په د هغه صفت باندې معلق نه وي او امام شافعي رحمه الله وايي چې حکم به په دې صفت پورې معلق وي. دا ځکه چې د امام صاحب رحمه الله په نزد اسم موصوف بالصفة باندې حکم مرتب کول په دې صفت باندې د حکم تعليق نه واجبوي. يعنې داسې نه ده که صفت ومونډل شي؛ نو حکم به مونډل کيږي. که صفت نه وي؛ نو حکم به هم نه مونډل کيږي. په دې اصل باندې مونږ احناف وايو که څوک د ازادې ښځې سره د نکاح وس لري، ددې باوجود د مؤمنې وينځې سره هم نکاح کولی شي. يعنې د ازادې ښځې سره د نکاح وس درلودل د وينځې سره د نکاح کولو څخه کوم ممانعت نه لري. خو د امام شافعي رحمه الله په نزد بيا اسم موصوف بالصفة باندې حکم مرتب کول دا خبره واجبوي چې دا حکم دې په دې صفت پورې معلق وي. يعنې که صفت ومونډل شي؛ نو حکم به هم مونډل کيږي. که صفت ونه مونډل شي؛ نو حکم به هم نه مونډل کيږي. په همدې اصل باندې هغوی وايي که د ازادې

ښځي سره د نکاح وس موجود وي، نو بيا د مؤمنې وينځې سره نکاح جائز نه ده. لکه د الله تعالى دا قول دى "وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" په دې آيت کې يې د وينځې سره نکاح د ازادې ښځې سره د وس نه درلودلو سره معلق کړې ده. د احنافو په نزد چې د ازادې ښځې سره د نکاح وس نه وي، نو بيا د وينځې سره نکاح کول جائز ده. خو د شوافعو په نزد د عدم طول الحرة د معدوم کيدو په صورت کې (يعني د طول الحرة په صورت کې) د وينځې سره نکاح ناجائز ده.

إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ الخ: د دې ځاى څخه مصنف رحمه الله د يو مقدرې سوال ځواب وايي

سوال: زمونږ د احنافو او شوافعو ترمنځ په دوه اصولو کې اختلاف دى (۱) انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم ده او که نه ده؟ د احنافو په نزد انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم نه ده. لهذا د احنافو په نزد د ازادې ښځې سره د نکاح وس درلودلو پرمهال د وينځې سره نکاح جائز ده. د شوافعو په نزد انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم ده. لهذا د دوى په نزد د ازادې ښځې سره د نکاح وس درلودلو په وخت د وينځې سره نکاح ناجائز ده. (۲) که حکم داسې اسم باندې مرتب شي چې د کوم صفت سره موصوف وي، نو آيا په انتفاء د صفت سره انتفاء د موصوف راځي او که نه؟

د احنافو په نزد انتفاء د صفت انتفاء د حکم لره مستلزم نه ده. د دې وجې د کتابيه وينځې سره نکاح صحيح ده او د شوافعو په نزد انتفاء د صفت انتفاء د حکم لره مستلزم ده. ځکه د دوى په نزد د کتابيه وينځې سره نکاح نه صحيح کيږي. اوس سوال کوونکى دا سوال کوي چې د ازادې ښځې سره د نکاح وس درلودلو باوجود د وينځې سره د نکاح د جواز يا عدم جواز مسئله امام شافعي رحمه الله په لومړي اصل (چې انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم ده) باندې متفرع کوي. لکه ناسو خيله په بيان التغيير کې ويلي دي او اوس وايئ چې امام شافعي رحمه الله په بل اصل (چې اسم موصوف بالصفة باندې د حکم ترتب، په دې صفت باندې د حکم تعليق واجبوي او د صفت د انتفاء په صورت کې حکم هم مستثنى کيږي) باندې متفرع کوي او په دې دواړو کلامونو کې تعارض معلوميږي

ځواب: مصنف رحمه الله ځواب ورکړى چې د اسلافو څخه په صحيح طريقه دا ثابته ده چې امام شافعي رحمه الله د طول الحرة مسئله په دې دويم اصل (چې اسم موصوف بالصفة باندې د حکم ترتب په صفت باندې د حکم تعليق واجبوي) باندې متفرع کړې ده، خو د امام شافعي رحمه الله په نزد صفت په منزله د شرط دى. ځکه ځينې وختونه داسې ويل کيږي چې امام شافعي رحمه الله د طول الحرة مسئله په لومړي اصل (انتفاء الشرط يستلزم انتفاء الحكم) باندې متفرع کړې ده

ولو أثبتنا جواز نكاح الأمة الخ: **څلورم مثال:** ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د عدم القائل بالفصل دويم قسم څلورم مثال وړاندې کوي. حاصل يې دا دى کومورد ثابته کړو چې د طول الحرة په صورت کې د کتابيه وينځې سره نکاح صحيح ده، نو بيا د مذکوره اصولو (عدم القائل بالفصل) په بناء باندې د طول الحرة باوجود د کتابيه وينځې سره نکاح جائز ده. ځکه چې دواړه مسئلې په يو اصل باندې مبني دي. لهذا که طول الحرة په موجودګۍ کې د مؤمنې وينځې سره نکاح جائز شي؛ نو د طول الحرة په موجودګۍ به د کتابيه وينځې سره هم نکاح جائز شي. په دې فرق باندې هيڅوک هم قائله نه دي چې د طول الحرة په موجودګۍ کې دې د مؤمنې وينځې سره نکاح جائز وي او د کتابيه وينځې سره دې نکاح ناجائز وي. خو د امام شافعي رحمه الله په نزد د طول الحرة په موجودګۍ کې د مؤمنې وينځې سره نکاح ناجائز ده. نو بيا د عدم القائل بالفصل په اصولو باندې د طول الحرة په موجودګۍ کې د کتابيه وينځې سره هم نکاح ناجائز ده. ځکه چې دواړه مسئلې په يو اصل باندې مبني دي او ددې فرق هيڅوک هم قائله نه دي چې د مؤمنې وينځې سره دې نکاح جائز وي او د کتابيه وينځې سره دې نکاح بيا ناجائز وي

قوله وعلى هذا مثاله مما ذكرنا الخ: په دې اختلافي اصولو باندې چې (انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم ده او که نه ده؟) زموږ په نزد د مطلقه بائنه غير حامله وينځې لپاره به نفقه وي. د امام شافعي رحمه الله په نزد به د مطلقه بائنه غير حاملې لپاره نفقه نه وي. ځکه چې امام شافعي رحمه الله وايي چې په دې آيت ((وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)) کې يې نفقه د حمل شرط معلق کړې ده. لهذا هر کله چې دا شرط موجود شو؛ نو په خاوند باندې به نفقه واجبه وي، کنه نو نه به وي. موږ احناف بيا وايو: انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم نه ده، لهذا د مطلقه بائنه غير حاملې لپاره هم نفقه شته

يادونه: خو مصنف رحمه الله په حقيقت کې دا مثال د اجماع (عدم القائل بالفصل) د لومړي قسم لپاره مثال بيانوي، وايي کوم امام چې د بائنه غير حاملې لپاره د نفقې په وجوب باندې قائل وي، نو هغه به د طول الحرة په موجودګۍ کې د وينځې سره د نکاح په جواز باندې هم قائله وي، ځکه چې دا دواړې مسئلې په يو اصل باندې (چې انتفاء دشرط انتفاء د حکم لره مستلزم نه ده) باندې مبني ده او کوم امام چې د بائنه غير حاملې لپاره د نفقې په وجوب باندې قائله نه وي، نو هغه به د طول الحرة په موجودګۍ کې د وينځې سره د نکاح د جواز قائل هم نه وي، ځکه چې دا دواړه مسئلې په يو اصل (انتفاء د شرط انتفاء د حکم لره مستلزم وي) باندې مبني دي. په دې دواړو مسئلو کې د فرق څوک قائل نشته چې د بائنه غير حاملې لپاره نفقه واجب وي؛ خو د طول الحرة په موجودګۍ کې بيا د وينځې سره نکاح ناجائز وي، يا دا چې د

طول الحرة په موجودګۍ کې د وينځې سره نکاح صحيح ده، خو د باينه غير حاملې لپاره نفقه واجبه نه وي.

وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ
د دويم قسم مثال دا دى چې مونږ دا ووايو بېشکه قې اودس ماتوونکې دى، نو بيع فاسده به مفيد د ملک
لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ أَوْ يَكُونُ مُوجِبُ الْعَمْدِ الْقَوَدُ
دى، ځکه چې د دواړو ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دى. يا ددې وجې چې د قتل عمد حکم
لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هٰذَا الْقَيْءُ
قصاص دى، ځکه چې ددې دواړو ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دى. ددې مثل دا دى چې قې
غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضاً وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ
اودس ماتوونکې نه دى، نو ښځه مسه کول اودس ماتوونکې شو، دا قسم حجت نه دى. ځکه چې
صِحَّةُ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلٰى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلٰكِنَّهَا لَا تُوجِبُ
د يوې فرعې صحيح کېدل اګر چې د فرعې د اصل په صحت باندې دلالت کوي، خو د همدې فرعې
صِحَّةَ أَصْلٍ آخَرَ حَتّٰى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْأُخْرٰى.
صحيح کېدل د بل اصل صحت نه ثابتوي، تر دې پورې چې نه دې باندې بله مسئله متفرع شي

وَنَظِيرُ الثَّانِي الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د عدم القائل بالفصل د دويم قسم درې مثالونه بيانوي.

لومړى مثال: مونږ احنافو وايو چې قې د اودس ماتوونکو څخه دى، لهذا بيع فاسده مفيد د ملک ده، ځکه چې ددې ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دى، يا شوافع دا وايي چې قې د اودس ماتوونکو څخه نه دى، لهذا بيع فاسده مفيد د ملک نه ده، ځکه چې ترمنځ يې په فرق باندې څوک قائله نه دى. اوس ګورئ ددې دواړو مسئلو د اختلاف منشاء دوه جدا جدا اصول دي. دا چې په قې سره اودس ماتيږي او که نه ماتيږي. ددې اصل منشاء د سبيلينو نه علاوه د څه شي وتلو سره د اودس ماتيدو او نه ماتيدو ده، بيع فاسده چې مفيد د ملک ده يا نه ده. ددې اختلافي مسئلې اصل منشاء دا اصل دى چې فعل شرعي د نهي وروسته مشروع پاتې کيږي او که نه پاتې کيږي، احناف دواړه اصوله ثابتوي، ځکه د دوی په نزد قې کولو سره اودس ماتيږي او بيع فاسده مفيد د ملک هم ده، او شوافع د خارج من غير السبيلين په ناقض کېدو د اودسه کې او د نهي راتلو وروسته د فعل شرعي د مشروع پاتې کېدو قائلين

نه دي. د هغه دې وجې دا دواړه مسئلې ترې مستثنی دي، خو دا اجماع حجت نه ده

ويكونُ موجبُ العمدِ القودُ الخ:

د اجماع عدم القائل بالفصل د دويم قسم دويم مثال: كه مونږ احناف دا وايو چې په قې سره اودس ماتيږي، لهذا د عمدا قتل تقاضا بيا قصاص ده. ځكه چې ددې دواړو ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دي. يا كه شوافع داسې ووايي چې په قې سره اودس نه ماتيږي. لهذا د عمدا قتل كولو تقاضا قصاص يا ديت دى. ځكه چې ددې دواړو ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دي. ګورئ په دې دواړو مسئلو كې د اختلاف منشاء دوه جدا- جدا اصول دي. په لومړى مسئله كې د اختلاف منشاء دا اصل دى چې خارج من غير السبيلين ناقض د وضوء دي او كه نه دي. په داسې حال كې چې په عمدا قتل كې د اختلاف منشاء دا اصل نه دى

دريم مثال: كه احناف دا وايي چې په قې سره اودس ماتيږي، لهذا ښځې ته په لاس وړلو سره اودس نه ماتيږي، ځكه چې ددې دواړو ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دي، او شوافع دا ووايي چې په قې كولو سره اودس نه ماتيږي. لهذا د ښځې په مسه كولو سره به اودس ماتيږي، ځكه چې ددې دواړو ترمنځ په فرق باندې څوک قائله نه دي، دلته د دواړو مسئلو ترمنځ د اختلاف منشاء دوه جدا- جدا اصول دي

وهذا ليسَ بحُجَّةٍ الخ: د اجماع عدم القائل بالفصل دويم قسم حجت نه دى. ځكه كه يوه فرعي مسئله صحيح وي، نو اګر چې دا په دې دلالت كوي چې ددې مسئلې اصل (مبنى عليه) دې صحيح وي. خو په دې باندې بيا دلالت نه كوي چې بل اصل دې هم صحيح وي چې په دې دويم اصل باندې دې دويمه مسئله متفرع شي. د بېلګې په توګه كه په قې سره اودس ماتول صحيح شي، نو دا په دې باندې دلالت كوي چې دا مسئله په كوم اصل باندې مبني ده هغه اصل دې صحيح وي. يعنې دلته به په دې خبره باندې دلالت وكړي چې په خارج من غير السبيلين سره اودس ماتيږي او دا اصل دې صحيح وي. خو په قې سره د اودس ماتېدل ددې اصل په صحت باندې دلالت نه كوي چې فعل شرعي د نهي راتلو وروسته مشروع او صحيح پاتې شي، دغسې د بيع فاسدې مسئله چې مفيد د ملک ده په دې باندې متفرع شي، خلاصه دا چې د يوې فرعي مسئلې په صحت سره ددغې مسئلې د اصل صحت ثابتيږي؛ خو ددې فرعي مسئلې په صحت سره د دوه مختلفو اصولو صحت نه ثابتيږي، هر كله چې داسې ده: نو اجماع به څنګه حجت پاتې شي؟ په خلاف د لومړي قسم چې هغه به حجت وي، ځكه چې په هغې كې د دواړو اختلافي مسئلو بنياد او اصول يو دي، پس هر كله چې يوه فرعي مسئله صحيح ثابته شي، په دې سره ددې مبنى عليه د اصل صحت هم ثابتيږي، يا د دويمې اختلافي مسئلې بنياد هم دا اصول دي، لهذا دويمه مسئله به هم صحيح شي. لهذا د يوې

مسئلې په ثبوت سره به دويمه مسئله هم ثابته شي او د يوې مسئلې په منتفي کېدو سره به دويمه مسئله هم منتفي شي. ځکه چې د دواړو مسئلو بنياد يو اصل دی (خان پوره کړه)

بحث بيان الواجب على المجتهد

فَصْلٌ

اَلْوَاجِب على الْمُجْتَهِد طلب حكم الْحَادِثَة من كتاب الله تَعَالٰى ثمّ من سنة رَسُول الله
په مجتهد باندې د يوې واقعې د حکم تلاش په کتاب الله کې ضروري دی. بيا د رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بِصَرِيح النَّص أَو دلَالَته على مَا مر ذكره
د سنتو صراحة النص څخه، يا به د دلالة النص څخه وي. لکه څرنګه چې يې وړاندې يادونه شوې.
فَانه لَا سَبِيل إِلَى الْعَمَل بِالرَّأْي مَعَ إِمْكَان الْعَمَل بِالنَّص وَلِهَذَا
ځکه چې په نص باندې عمل ممکن وي، بيا په رايه باندې عمل نه صحيح کېږي. د همدې وجې که يو
إِذا اشتبهت عَلَيْهِ الْقبْلَة فَأخْبرهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يجوزُ لَهُ
کوم انسان باندې قبله مشتبه شي او هغه ته يو سړی د قبلې په اړه خبر ورکړي، نو بيا ده ته د سړي لپاره
التَّحَرِّي وَلَو وجد مَاءً فَأخْبرهُ عدلٌ
تحري او سوچ کول جائز نه دي. دغه راز که څوک اوبه پيدا کړي، بيا يو عادل سړی خبر ورکړي چې
أَنه نجسٌ لَا يجوز لَهُ التوضيئ بِهِ بل يَتَيَمَّمُ
دغه اوبه ناپاکې دي، بيا ده ته لپاره ددې اوبو څخه اودس کول نه صحيح کېږي. بلکې هغه به تيمم کوي

فصل: دا فصل د څلورم اصل يعنې قياس لپاره يوه مقدمه او تمهيد دی، ددې لپاره د اجتهاد ځينې شرائط وړاندې کوي چې په کومو صورتونو کې به اجتهاد کېږي او په کومو کې به نه کېږي، د شرائطو د بيانولو څخه وړاندې د مجتهد لغوي او اصطلاحي معنی ويېږنو:

د مجتهد لغوي معنی: کوشش کوونکی او زيار وېستونکی

د مجتهد اصطلاحي معنی: مجتهد په شريعت کې هغه عالم ته ويل کېږي چې د کومې واقعې حکم د قرآن او سنتو څخه راوباسي. د مجتهد لپاره شرائط شته چې ځينې يې موږ لاندې ليکو (۱) د کتاب الله په معناګانو به علم او مهارت د واړه لري. (۲) د رسول الله ﷺ په سنتو به خبر وي او د حديثونو نوله ذخيره به ورته هر وخت مستحضره وي. (۳) د صحابه وو په اقوالو به په مکمل ډول خبر وي. (۴) په عربي علومو لکه صرف، نحو، معاني، بيان، بديع او

په لغت به علم لري، (٥) په تاريخ به خبر وي چې ناسخ کوم دی او منسوخ کوم دی، (٦) د قياس په شرطونو به مکمل خبر وي. دا خو يې ظاهري شرائط دي. برته له دی دا هم ضروري ده چې د اجتهاد ملکه به په ده کې الهي وي. يعني الله تعالی ورته د اجتهاد وس او استعداد ورکړی وي او د شريعت په مزاج به پوه وي

اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ الخ: مصنف وايي هر کله چې مجتهد ته يوه مسئله پېښه شي؛ نو لومړی ده ته پکار دی چې دغه مسئله په کتاب الله کې وګوري. برابره خبره ده چې د کتاب الله د عبارة النص څخه يې معلوموي. که د کتاب الله د اشارة النص څخه يې معلوموي. که د دلالة النص او يا هم د اقتضاء النص څخه يې معلوموي. ځکه چې په دلائلو کې دا قوي دلائل دي، که حکم په کتاب الله کې پيدا شي. بيا بل دليل ته اړتيا نشته. که د مسئلې حکم په کتاب الله کې پيدا نه شو. بيا به يې د رسول الله ﷺ په سنتو کې لټوو. برابره خبره ده چې د سنتو د عبارة النص څخه يې معلوموي. که د کتاب الله د اشارة النص څخه يې معلوموي. که د دلالة النص او يا هم د اقتضاء النص څخه يې معلوموي. ځکه چې سنت په حقيقت کې د قرآن لپاره بيان دی. بيا که په سنتو کې هم د مسئلې حل او حکم يې پيدا نه شو: نو بيا به اجتهاد کوي

لومړی د مسئلې کتل په کتاب الله کې بيا د رسول الله ﷺ په سنتو کې کتل ځکه اړين دي چې که يوه مسئله صحيح، صريحې او غير معارض متن ولري، نو بيا اجتهاد ته اړتيا نه ليدل کيږي. که په کتاب الله يا سنت کې مسئله پيدا نه شي. يا په کتاب الله او سنتو کې پيدا شي؛ خو صحيح نص غير صريح وي، يا صحيح او صريح نص وي خو معارض وي بيا هم اجتهاد جواز لري. که دا شرطونه پوره نه وه. بيا نو اجتهاد جواز نه لري. زموږ دا اصول د رسول الله ﷺ د يو حديث مبارک څخه ثابت دي چې رسول الله ﷺ معاذ رضي الله عنه يمن ته د والي په حيث ولېږلو. بيا يې پوښتنه وکړه "(بم تقضي يا معاذ؟) اې معاذه! پرېکړه به څنګه کوې؟ (قال معاذ: بكتاب الله تعالى) معاذ رضي الله عنه ورته وويل چې په کتاب الله به يې کوم. (ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإن لم تجد) نبي عليه السلام ورته وفرمايل: که په کتاب الله کې نه وي؟ (قال معاذ: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم) نو معاذ وويل: چې بيا به پرېکړه د رسول الله ﷺ په سنتو باندې کوم، (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإن لم تجد) نبي عليه السلام ورته وفرمايل: که په سنتو کې نه وي؟ (قال معاذ: أجتهد برأيي) معاذ رضي الله عنه ورته وويل: بيا به په خپله رايه اجتهاد کوم. (فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما يحب ويرضاه) بيا رسول الله ﷺ دا خبره صحيح وګڼله او وې ويل: تولې ستاينې الله

تعالى لره دي چا چي د رسول الله ﷺ استازي قاصد، ته ددي توفيق ورکړو چي معدي خوښ کړي" ددي حديث څخه ثابته شوه چي که د مسئلي حکم په کتاب الله، يا د رسول الله ﷺ د سنتو د عبارة النص، اشارة النص، دلالة النص يا په اقتضاء النص کي وي، بيا په قياس او رايه باندي عمل ناجائز دی. همدا مذهب د ستر امام ابوحنيفه رحمه الله دی چي که د خبر او قياس ترمنځ تعارض ؤ؛ نو بيا به په خبر واحد باندي عمل کولی شي. لکه د راتلونکو مسئلو څخه به دا خبره ښه څرګنده شي

ولهذا إذا اشتبهت الخ په دي اصولو (تر کومه چي په نص باندي عمل ممکن وي. تر هغه وخته پوري په رايه باندي عمل صحيح نه دی) باندي دوه مسئلي متفرع کوي

لومړۍ مسئله: په دي اصل (تر کومه چي په نص باندي عمل ممکن وي، تر هغه پوري په رايه باندي عمل صحيح نه دی) مونږ وايو:

هر کله چي د يو سړي څخه قبله ورکه شوه او بل کس ورته راغی، ده ته يي وويل: چي قبله دغه خوا ته ده؛ نو اوس ددي سړي قول په منزل د خبر واحد کي د نص دی، او د خبر واحد په موجودګۍ کي په رايه او قياس باندي عمل جائز نه دی. لهذا په دي صورت کي په مشتبه عليه باندي د قبلي اړوند تحري لازم نه ده؛

دويمه مسئله: په همدي اصل (تر کومه چي په نص باندي عمل ممکن وي. تر هغه پوري په رايه باندي عمل صحيح نه دی) مونږ وايو:

هر هغه سړي چي په سهرا کي اوبه پيدا کړي. خو دا معلومه نه ده چي دا اوبه پاکي دي او که ناپاکه. په همدي وخت کي ورته يو کس ووېل چي دا اوبه ناپاکي دي. نو اوس ددي سړي لپاره جائز نه ده چي په همدي اوبو باندي اودس وکړي، بلکي تيمم به وهي. ځکه که دی اودس پري کوي؛ نو دده لپاره به دليل دا وي چي اصلا اوبه پاکي وي او په استصحاب باندي دليل ونيسي. نو دا استصحاب په خپله د قياس يو ډول دی او د هغه سړي خبر په منزله د نص دی او د نص په موجودګۍ کي په قياس باندي عمل نه صحيح کيږي

وعلى إعتبار أن العمل بالرأي دون العمل بالنص قلنا إن الشبهة بالمحل
په قياس باندي عمل کول د نص څخه په کمه درجه کي دی. مونږ ويلي: شبهه في المحل د شبهي في
أقوى من الشبهة في الظن حتى سقط إعتبار ظن العبد
الظن څخه قوي وي؛ تر دي پوري چي په لومړي صورت (شبهه في المحل) کي د بنده ظن او ګمان ته
في الفصل الأول ومثاله في ما إذا وطئ جارية ابنه
اعتبار نشته. مثال يي دا دی: کوم سړي چي د خپل زوی د وينځي سره کورو الی (وطی) وکړي، نو به

لَا يحد وان قَالَ علمتُ أَنَّهَا حرَامٌ عَلَيَّ وَيثبت نسب الوَلَد

هغه باندې به حد نه جاري کيږي. اګرچې هغه ووايي: زه خبر وم چې دا ته ما باندې حرامه وه. د وينځې

مِنْهُ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْملك لَا تثبت بِالنَّصِ فِي مَال الابن

د اولاد نسب به د پلار (وطي کوونکي) څخه ثابت وي. ځکه چې د زوی په مال کې د پلار د ملکيت

قَالَ عَلَيْهِ الصلوة وَالسَّلَام (أَنْت وَمَالك لأَبِيك) فَسقط

شبه په نص سره ثابته ده، رسول الله صلی الله عليه وسلم فرمايي: ته او ستا مال ستا د پلار دی. نو د همدې

إعتبار ظَنّه فِي الْحل وَالْحُرْمَة فِي ذَلِك وَلَو وطئ الابنُ جَارِيَة أَبِيه

وجې د پلار ګمان د حل او حرمت په اړه ساقط شو او که زوی د پلار د وينځې سره وطي وکړي، نو د زوی

يعْتَبر ظَنّه فِي الْحل وَالْحُرْمَة حَتَّى لَو قَالَ ظَنَنْت أَنَّهَا عَلَيَّ

ګمان ته به اعتبار ورکول کيږي. تردې پورې که زوی ووايي: زه په دې خبر وم چې وينځه په ما باندې

حرَام يجب الْحَد وَلَو قَالَ ظَنَنْت أَنَّهَا عَلَيَّ

حرامه وه، نو په ده باندې به حد جاري کيږي. که ووايي چې ما دا ګمان کولو چې دا وينځه زما لپاره

حَلَال لَا يجب الْحَد لِأَن شُبْهَة الْملك فِي مَال الْأَب

حلاله ده، نو بيا به حد پرې نه جاري کيږي. ځکه چې د پلار په مال کې د زوی لپاره د ملکيت شبه په

لمْ يثبت بِالنَّصِ فَاعْتُبِرَ رَأْيه وَلَا يثبتُ

نص سره نه ده ثابته. د همدې وجې د زوی رايې ته به اعتبار ورکول کيږي او د زوی نسب به د وينځې

نَسَبُ الْوَلَد و إِنِ ادَّعَاهُ.

څخه ثابت نه وي. اګر چې زوی يې د نسبت دعوه وکړي

وعَلى إعْتِبَار أَن الْعَمَل الخ: د وړاندې څخه معلومه شوه چې په رايه باندې عمل کول د نص په نسبت کمه درجه لري. د همدې اصل له وجې مونږ وايو چې شبه في المحل د شبه في الظن څخه زيات قوي ده. لومړی به شبهه وپيژنو بيا به ددې په اقسامو باندې بحث وکړو

د شبهې تعريف: (مايشبهُ الثابتُ ولمْ يثبتْ) شبه هغه ده چې د ثابت شوي شي سره مشابهت ولري، خو په حقيقت کې بيا خپله ثابت نه وي. شبهه په دوه ډوله ده (١) شبه في المحل او (٢) شبه في الظن

شبه في المحل: هغه شبه چې په محل کې د نص څخه پیدا شوې وي. دېته شبهة الدليل او حكمي شبه وايي

شبه في الظن: هغه شبه چې د نص له وجې نه وي پیدا شوې. بلکې د انساني خیال او ګمان له وجې پیدا شوې وي، دېته شبهة الاشتباه او شبهة الفعل هم وایي

مصنف رحمه الله وايي چې شبه في المحل د شبهې في الظن څخه زیاته قوي ده. ځکه چې شبهه في المحل د دلیل او نص څخه پیدا کیږي او شبهه في الظن د انسان د خپل خیال څخه پیدا کیږي. دا څرګنده ده کومه شبهه چې د نص څخه پیدا شوې وي هغه د ګمان څخه پیدا کېدونکي شبهې څخه زیاته قوي ده، د همدې وجې کوم ځای چې شبهه في المحل پیدا شي هلته د انسان وهم او ګمان ته اعتبار نشته او په شبهه في الظن کې د انسان وهم او ګمان معتبر دی[1]

ومثله فیما وطئ الخ: په شبه في المحل کې د انساني ګمان عدم اعتبار او په شبه في الظن کې انساني ګمان ته اعتبار ورکولو مثالونه دادي یو سړي د خپل زوی د وینځې سره وطي وکړه، په ده باندې به حد نه لازمیږي. اګر که هغه دا ګمان وکړي چې دا په ما باندې حرامه وه. ځکه چې دلته د زوی په مال کې د پلار د شراکت شبهه په نص سره ثابته ده. نبي علیه السلام فرمایي "انت ومالک لابیک" ددې څخه معلومیږي چې د زوی ټول شیان د پلار مملوک دي، وینځه هم دده مال دی، لهذا دا هم د پلار مملوک وګرځیدل او د مملوکه سره وطي جائز ده. او س که پلار یې ووایي چې دا په ما باندې حرامه وه، نو بیا هم حد پرې نه لازمیږي. ځکه چې دا د بنده ګمان دی او دا د شبه في المحل څخه کم دی. د شبه في المحل په موجودګۍ کې شبه في الظن ته هیڅ اعتبار نشته او پلار ته به حد نه ورکول کیږي. دا چې دېته وطي بالشبهة وایي لهذا د علوق په وخت کې د بچي د پیدا کېدو په صورت کې به د ماشوم نسب د پلار څخه ثابت وي، په شرط ددې چې پلار دا دعوه وکړي چې دا زما بچی دی. د وینځې قیمت به په پلار باندې لازم وي[1] او وینځه به د پلار ملکیت وګرځي

---

(۱): حدود په دې دوارو شبهو سره ساقطیږي، لکه په حدیث کې چې راځي: (ادرؤا الحدود بالشبهات) او د شبهات لفظ عام راغلی دی، ځکه دوارو ته شاملیږي.

(۱): د قیمت د لزوم وجه دا ده چې د علمائو فتوی دا ده: د زوی ګټه د زوی ده او د پلار ګټه د پلار ده، لهذا د زوی په شیانو کې د پلار حقیقي ملکیت ثابت نه دی، ددې وجې به په پلار باندې د وینځې قیمت لازم وي، د حدیث مبارک څخه چې کومه شبه پیدا شوې ده د هغه له وجې یوازې حد ساقطیږي او د ماشوم نسب به ثابت وي، ځکه چې په نسب کې د زیات احتیاط څخه کار اخیستل کیږي او همدا وجه ده چې نسب په معمولي شبهې سره هم ثابتیږي.

ولو وطئ الإبن جارية أبيه الخ: كه زوی د پلار د وينځي سره وطي وکړي، نو دلته به د زوی وهم او ګمان ته په حلت او حرمت کې اعتبار ورکول کيږي. که هغه ووايي زما فکر دا و چې وينځه په ما باندې حرامه ده، نو بيا به حد پرې جاري کيږي او که ووايي زما فکر دا و چې زما لپاره حلاله ده، نو بيا به حد پرې نه راځي. ځکه چې د پلار په مال کې زوی شريک نه وي، بلکې د پلار او زوی ترمنځ د ډېر نو ځای والي له امله دا شبه پيدا کيږي چې شايد د پلار په مملوکه شيانو کې زوی هم ورسره شريک وي، دا شبه في الفعل ده او په شبه في الفعل کې انساني ګمان ته اعتبار وي. که هغه دا ګمان کولو چې وينځه ورته حلاله ده، نو بيا به حد پرې نه راځي. ځکه چې حدود په ادنی شبهې سره هم ساقطيږي. خو دومره ده که علوق شوی وي، نو بيا پيدا شوی بچی د زوی لپاره نه دی. بلکې د پلار لپاره به بې وي. ځکه چې دا زنا شوې ده او د زنا له وجې نسب نه ثابتيږي. لکه په حديث مبارک کې چې راځي (الولد للفراش وللعاهر الحجر) لهذا د ماشوم نسب به د پلار څخه ثابت وي. که هغه دا ووايي چې د په ما باندې حرامه وه، نو بيا به حد پرې راځي. ځکه چې دلته نه شبهه في المحل ده او نه هم شبهه في الظن. لهذا د شبهې د نشتون له امله به حد نه ساقطيږي بلکې حد به پرې لازم وي

ثُمَّ إذا تعارض الدليلان عِنْدَ الْمُجْتَهِد فان كَانَ التَّعَارُض بَيْن الآيَتَيْنِ
بيا چې د مجتهد په وړاندې د دوه دليلونو ترمنځ تعارض پيدا شي، که تعارض د دوه آيتونو ترمنځ
يَمِيل إلى السّنة وان كَانَ بَيْن السُّنَّتَيْنِ يَمِيل إلى آثَارِ الصَّحَابَة
وي، نو مجتهد به سنتو ته رجوع کوي، که تعارض د دوه سنتو ترمنځ و، نو مجتهد به د صحابه وو
رَضِي الله تَعَالَى عَنْهم وَالْقِيَاس الصَّحِيح ثُمَّ اذا تعارض القياسَانِ عِنْد الْمُجْتَهِد
رضي الله عنهم آثارو او قياس لورته رجوع کوي، بيا چې د مجتهد په وړاندې دوه قياسونه متعارض شي،
يتحرّى ويَعْمل بِأَحَدِهِمَا لأنّه لَيْسَ دونَ الْقِيَاس
نو بيا به هغه سوچ کوي او په يو باندې به عمل کوي، ځکه چې د قياس لاندې کوم بل داسې شرعي
دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُ إلَيْهِ.
دليل نشته چې د هغې په طرف رجوع وشي.

ثمّ إذا تعارض الدليلانِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د دوه دليلونو ترمنځ د تعارض لرې کولو طريقه ښيي، وړاندې له دې چې د تعارض د لرې کولو په اړه څه وليکو، لومړی بايد تعارض وپېژنو.

د تعارض تعریف: (التقابل بين الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما) يعني د دوو برابرو دليلونو ترمنځ داسي ظاهري تقابل وي چي جمع يې ممکن نه وي.

د تعارض د لرې کولو طریقه: مصنف رحمه الله وايي: كه د دوه آيتونو ترمنځ تعارض وي، نو مجتهد به د تعارض د لرې کولو لپاره د رسول الله ﷺ سنتو ته رجوع کوي. كه د دوه سنتو ترمنځ تعارض پيدا شي؛ نو مجتهد به د صحابه وو آثارو (يعني د صحابه وو وينااوو ته چي مدرك بالقياس وي) او صحيح قياس طرفته رجوع کوي. كه په دواړو (يعني د صحابي په قول او قياس) باندې عمل وشي؛ نو ډېره ښه ده. كنه نو كوم څه چي د مجتهد په نزد راجح وي بيا به په هغه باندې عمل کوي. دا صورت (چي د سنتو ترمنځ د تعارض پيدا كېدو په صورت كې به د صحابه وو وينااوو او صحيح قياس ته رجوع كېږي) د هغه چا مذهب دى چي د صحابه وو وينااوې مطلقا حجت نه مني. بلكې هغه اقوال يې حجت مني چي غير مدرك بالقياس وي. (مصنف رحمه الله همدا بيان كړي) خو كوم عالمان چي بيا د صحابه وو اقوال مطلقا حجت مني، برابره خبره ده چي هغه مدرك بالقياس[1] وي يا غير مدرك بالقياس وي. نو د دوى په نزد د رسول الله ﷺ د سنتو ترمنځ د تعارض پرمهال به يوازې د صحابه وو سنتو او اقوالو ته رجوع كېږي. بيا كه د صحابه وو د اقوالو ترمنځ تعارض پيدا شي؛ نو بيا به قياس ته رجوع كېږي. كه په قياس كې هم تعارض پيدا شي؛ نو بيا به مجتهد سوچ کوي او كوم طرفته چي يې د زړه ميلان زيات وي؛ نو په هغه باندې به عمل کوي[1].

د كتاب الله د دوه آيتونو ترمنځ د تعارض په صورت كې سنت ته د رجوع كولو مثال

لكه په قرآن كې چي راغلي (فاقرءوا ما تيسر من القرآن) په دې كې د قراءت حكم مطلقا د لمونځ كوونكو لپاره راغلى دى. برابره خبره ده چي لمونځ كوونكى امام وي، مقتدي وي او كه منفرد وي. خو د قرآن كريم دويم آيت (إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا) په دې آيت كې د امام د قراءت كولو په وخت كې د اورېدو او چوپ كېدو حكم شوى دى. د دواړو آيتونو كې تعارض پيدا شو. د لومړي آيت څخه په عبارة النص سره دا ثابتيږي چي مقتدي به قراءت كوي او د دويم آيت د عبارة النص څخه معلومېږي چي مقتدي به قراءت نه كوي بلكې قراءت به اوري. لهذا د دې تعارض د لرې كولو لپاره به سنتو ته رجوع كوو. مونږ د آيتونو د تاريخ

---

(۱) د مدرك بالقياس مطلب دا دى چي صحابي كومه خبره كوي هغه د عقل او قياس څخه هم معلومېږي، او غير مدرك بالقياس ديته وايي چي په عقل او قياس سره نه معلومېږي، يعني دا خبره ضروري د رسول الله صلى الله عليه وسلم څخه اورېدل شوي وي.

(۱) امام شافعي رحمه الله بيا وايي چي د سوچ پرته په كوم يو چي عمل كوي، مجتهد ته اختيار دى.

علم نه لرو. ځکه که د دواړو اَیتونو ترمنځ د وړاندیني او وروستني ایت معلومات وشي او په وروستني ایت به عمل کوو. ځکه چې دا وروستنی ایت به د وړاندیني ایت لپاره ناسخ وګرځي. خو دا چې موږ د تاریخ علم نه لرو. نو ځکه مو د دواړو ایتونو حکم ساقط کړو. ددې وجې چې په دواړو ایتونو باندې په یو وخت کې عمل کول ناممکن دی. ځکه چې په دواړو کې په یو باندې عمل کول د بل ځخه په عمل کولو کې هیڅ غوره والی نه لري. دویم دا چې ترجیح د مرجح نه بغیر هم امکان نه لري. لهذا سنت ته به رجوع کیږي. هر کله چې مجتهد سنتو ته رجوع وکړه؛ نو صحیح حدیث مو پیدا کړو چې (مَنْ كَانَ لَه إمامٌ فقراءة الإمامِ له قراءةٌ) هر هغه څوک چې امام لري. د امام قراءت د مقتدي لپاره قراءت دی. دغه راز یو بل حدیث مبارک هم دی (إذا قرأ فأنصتوا) کله چې امام قراءت کوي؛ نو ای مقتدیانو تاسو چوپ شئ؛ ددې ځخه معلومه شوه چې په لومړي آیت کې د قراءت حکم یوازې امام او منفرد ته دی. مقتدیانو ته د قراءت حکم نشته. لهذا هغه به قراءت اوري او خپله به یې نه وایي

د دوه حدیثونو ترمنځ د تعارض په صورت کې قیاس ته د رجوع کولو مثال

د عایشې رضي الله عنها ځخه روایت دی چې نبي علیه السلام په صلاة الکسوف کې څلور رکوعګانې او څلور سجدې کړي وې. ګویا په هر رکعت کې یې دوه رکوع کړې وې او د نعمان بن بشیر رضي الله عنه ځخه بیا روایت دی چې رسول الله ﷺ د کسوف لمونځ داسې ادا کړو لکه څرنګه چې دا نور لمونځونه کیږي. ددې دواړو حدیثونو ترمنځ تعارض پیدا شو. د عایشې رضي الله عنها د روایت ځخه معلومیږي چې په هر رکعت کې یې دوه رکوعګانې کړي دي او د نعمان بن بشیر رضي الله عنه د روایت ځخه معلومیږي چې رسول الله ﷺ په یو رکعت کې یوه رکوع کړې ده. لهذا په اصولو به عمل وکړو او د صحابه وو اقوالو ته به لاړ شو. هر کله چې مو د اصحابو اقوالو ته رجوع وکړه؛ نو د صحابه وو په اقوالو کې دا مسئله پیدا نه شوه. بیا مو قیاس ته رجوع وکړه او په قیاس سره د نعمان بن بشیر رضي الله عنه د روایت تایید کیږي. ځکه چې یو لمونځ هم داسې نشته چې په یو رکعت کې دوه رکوعګانې وي. لهذا معلومه شوه چې رسول الله ﷺ دواړه رکعتونه داسې کړي دي چې په هر رکعت کې یې یوه رکوع کړې ده.

د روایتونو د اختلاف اصلي لامل: رسول الله ﷺ یوه رکوع دومره اوږده کړه چې نږدې مقتدیانو سر ونه پورته کړه او اشتباه شوه. لکه چې رسول الله ﷺ په قیام کړې وي. خو د دوی په قیام سره وروستنیو خلکو هم رکوع وکړه او لومړني خلک خو په حقیقت پوه وو چې نبي علیه السلام خو یوه سجده کړې وه؛ نو ځکه بیرته سجدې ته لاړل او کله چې د شا خلکو مخکښني صحابه ولیدل، هغوی دا فکر وکړ چې دا دویمه رکوع شوه؛ نو ځکه هغوی دوباره رکوع ته لاړل؛ نو د شا صحابه کرامو داسې وانګیرل چې دوه رکوعګانې وشوې او مخکښنیو صحابه

وو ته معلومه وه چې يوه رکوع شوې وه او عديشه رضي الله عنها هم په ورو ستيو صحابه کرامو کې ده، ځکه هغې هم د دوه رکوعگانو روايت نقل کړی دی

وعلى هَذَا قُلْنَا اذا كَانَ مَعَ الْمُسَافِر

په دې بناء ، که کوم نص موجود نه وي ؛ نو په قياس به عمل کولی شي ، ‌مونږ ويلي کله چې د يو مسافر

إنَاءَان طَاهِرٌ ونجسٌ لَا يتحرّى بَيْنهمَا بل

سره دوه لوښي وي ، يو پاک وي او بل ناپاک وي ، نو مسافر به په دواړو کې سوچ نه کوي ، بلکې تيمم

يتَيَمَّم وَلَو كَانَ مَعَه ثوبَان طَاهِر ونجس يتحرّى بَيْنهمَا لأن

به کوي . که د ده سره دوه جوړې وي ، يوه پاکه او بله ناپاکه وي ، نو بيا به سوچ او فکر کوي ، ځکه چې

للْمَاء بَدَلا وَهُوَ التُّرَاب وَلَيْسَ للثوب بدلٌ يُصَار إِلَيْهِ فَثَبت

د اوبو بدل شته چې خاورې دي . د جامو بدل نشته چې هغه لور ته رجوع وشي . ثابته شوه چې په رايه

بِهَذَا أَن الْعَمَل بِالرَّأْيِ إِنَّمَا يكون عِنْد إنعدام دَلِيلٍ سواهٗ شرعاً ثمَّ إِذا تحرى

باندې عمل هغه وخت کيږي چې د دې نه علاوه بل شرعي دليل نه وي . بيا چې څوک سوچ وکړي او

وتأكد تحرّيهِ بِالْعَمَلِ لَا ينْتَقض ذَلِك بِمُجَرّد التَّحَرِّي وَبَيَانه

سوچ يې په د عمل سره پوخ شي ، نو دا پوخ کار بيا په يوازې سوچ سره نه ماتيږي ، وضاحت يې په

فِيمَا إِذا تحرى بَين الثَّوْبَيْنِ وَصلى الظّهْر بأحدهما

هغه صورت کې دی چې سوچ د دوه جامو ترمنځ وي او د ماسپښين لمونځ د يوې جوړې سره وکړي ،

ثمَّ وَقع تحريه عِنْدَ الْعَصْر على الثَّوْب الآخر لَا يجوز لَهُ

د مازيگر د لمانځه پرمهال يې بيا سوچ د بلې جوړې د پاکوالي په اړه شي ، نو د ده دپاره به د بلې

أَن يُصَلِّيَ الْعَصْر بِالآخرِ لِأَنَّ الأول تأكد بِالْعَمَلِ فَلَا يبطل

کپړې سره د مازيگر مونځ اداکول جائز نه وي ځکه چې په ومبي سوچ د ده عمل سره پوخ شوی وو

بِمُجَرّد التَّحَرِّي وَهَذَا بِخِلَاف مَا إِذا

نو دا پوخ فکر به په يوازې فکر سره نه باطليږي او دا مسئله د هغې مسئلې په خلاف ده چې يو سړی

تحري فِي الْقبْلَة ثمَّ تبدّل رَأيه ووَقع تحريه على جِهَة أُخْرَى

د قبلې په اړه سوچ وکړي ، بيا د هغه رايه بدله شي او سوچ يې په بل طرف واقع شي ، نو دی به دې

توجه إليه لِأَنَّ الْقِبْلَة مِمَّا يحتمل الانتقال

دویم طرفته متوجه کیږي. ځکه چي قبله د هغه شیانو څخه ده چي د نقلیدو احتمال پکښې شته.

فَأمكن نقلُ الحكم بِمَنْزِلَة نسخ النَّص وعلى هٰذا

نو حکم یې هم منتقل کول ممکن دي د نص د منسوخ کیدو په څیر. او په دې اصل چي هر کله چي یو شي

مسائل جَامِع الْكَبِير فِي تَكْبِيرَات الْعِيدَين

د انتقال احتمال ولري، نو حکم به یې هم بدلیږي، د جامع کبیر مسئلې دي. نو اختر د تکبیراتو اړوند.

وتبدُّلِ رأيِ العَبْد كَمَا عُرِفَ.

د بنده د رایې د تبدیلي اړوند. لکه څرنګه چي دا خبره په خپل ځای کي معلومه شوي ده.

وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا الخ: مصنف رحمه الله په دې اصولو رڼې که د قیاس نه پورته بل شرعي دلیل نه وي. بیا به په قیاس باندې عمل کیږي او که د قیاس نه پورته بل شرعي دلیل موجود وي بیا به قیاس پرېښودل کیږي، باندې دوه مسئلې متفرع کوي

لومړۍ مسئله: د یو سړي سره په دوه لوښو کي اوبه وي، په یو لوښي کي پاکې او په بل کي ناپاکي وي. خو دا معلومه نه وي چي د کوم لوښي د پاکي دي او د کوم د ناپاکي؟ نو د اودس کوونکي لپاره جائز نه دي چي د پاک لوښي د تعین لپاره تحري وکړي، ځکه چي تحري خپله قیاس دی او دلته د قیاس څخه پورته بل شرعي دلیل چي قرآني نص دی موجود دی لقوله تعالی (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) لهذا اودس کوونکی به د تحري او سوچ پرته تیمم کوي، ځکه چي نص د قیاس څخه غوره دلیل موجود دی چي په هغې کي د اوبو بدیل تیمم ښودل شوی دی

فایده: خو که یو سړی اوبه څښي او د څښلو پر مهال د پاکو او ناپاکو اوبو تعیین نه کیږي، نو په دې وخت کي به تحري (سوچ) کوي. ځکه چي دلته د تحري څخه پورته بل قوي دلیل نشته چي سړی پرې عمل وکړي

دویمه مسئله: که د یو سړي سره دوه جوړه جامې وي، په هغې کي یوه جوړه پاکه او بله ناپاکه وي، نو د لمانځه لپاره به په دواړو کي سوچ کوي. دده د غالب ګمان مطابق کومه جوړه چي پاکه وي، نو په هغې کي دې لمونځ وکړي، ځکه چي دلته د قیاس څخه پورته بل داسې شرعي دلیل نشته چي په هغې عمل وشي او د تعین نه بغیر لمونځ پکښې وشي

په دې دواړو مسئلو کي د فرق وجه دا ده چي په لومړۍ مسئله کي د اوبو بدل په نص سره خاوره ښودل شوې ده، او په دویمه مسئله کي د جامو بدل په نص سره ثابت نه دی، ځکه په

لومړي مسئله کې عمل بالرأی جائز نه دی او په دویمه مسئله کې عمل بالرأی جائز دی. غرض دا چې د دواړو مسئلو څخه واضحه شوه چې که د قیاس څخه پورته کوم بل دلیل وي؛ نو په هغه به عمل کیږي او که د قیاس څخه پورته کوم بل شرعي دلیل موجود نه وي بیا به په قیاس باندې عمل کولی شي

قوله ثُمَّ إذا تحری وتأکد الخ: مصنف رحمه الله فرمايي: هر کله چې يو سړی په دوه طرفونو باندې سوچ وکړي او بيا په يو طرف باندې عمل وکړي؛ بيا د وخت په تېرېدو سره نه شي کولای چې هغه تحري چې په عمل سره يې تاکيد شوی دی په محض تحرِي سره باطل کړي

وَبَيَانُه: ددې خای څخه مصنف رحمه الله د وړاندېني اصل زياتي تفصيل کوي

د يو سړي سره دوه جوړې جامې وي، يوه پاکه او بله ناپاکه وي او دی سوچ وکړي، په يوې جوړې باندې د پاکوالي حکم وکړي او مثال په طور د ماسپښين لمونځ ورسره ادا کړي، نو دده سوچ د ماسپښين د لمانځه په ادا کولو سره مؤکد شو، اوس د مازيګر د لمانځه وخت راغلو او ده ته بيا سوچ راغی: نو فکر يې وکړو او وې ويل: شايد دا بله جوړه پاکه وي؛ نو اوس ده ته جائز نه دي چې ددې بلې جوړې سره د مازيګر لمونځ ادا کړي، ځکه چې لومړۍ جوړې سره د لمونځ کولو په وجه سوچ په عمل سره مؤکد شو او د مازيګر په وخت اوس دا صرف سوچ دی. لهذا صرف سوچ (تحرّي محض) هغه سوچ چې تاکيد يې په عمل سره شوی وي (تحرّي مؤکده) نه شي باطلولای

وَهٰذَا بِخِلَافِ الخ: دا د يو مقدر سوال ځواب دی

سوال: موږ دا نه منو چې تحري محض، تحري مؤکد بالعمل نه شي باطلولی. بلکې موږ به مثال وړاندې کړو چې محض تحري سره تحري مؤکد بالعمل به باطل شوی وي، د بېلګې په ډول په يو سړي باندې قبله مشتبه شوه، د ماسپښين لمونځ يې د تحري وروسته په يو طرف وکړو، بيا يې د مازيګر د لمانځه پرمهال بله تحري وکړه او وختيني جهت يې بدل کړو، نو دی به د ماسپښين په جهت باندې لمونځ نه کوي، بلکې د مازيګر تحري چې په کوم جهت غالبه راغلې وي، په دغه جهت به لمونځ ادا کوي، سره له دې چې د ماسپښين لمونځ په ادا کولو سره پخوانی تحري مؤکده شوې وه؛ نو اوس په محض تحري سره پخوانی تحري مؤکد بالعمل باطله وګرځېده. لهذا ستاسو پخواني اصول مات شوه.

ځواب: د جامو مسئله د قبلې د مسئلې په خلاف ده، د جامو په مسئله کې تحري مؤکد بالعمل په محض تحري سره نه باطليږي او د قبلې په مسئله کې بيا تحري مؤکد بالعمل په تحري محض سره باطليږي، ځکه چې قاعده دا ده: هر هغه شی چې د انتقال احتمال ولري، په

هغې کې حکم هم منتقل کيږي، دا چې قبله هم د دغو له قبيلې څخه ده: نو ځکه په محض تحري سره د مشتبه سرې قبله په نوي تحري سره بدليږي.

پاتې شوه دا خبره چې په قبله کې څنګه حکم بدليږي؟ نو تفصيل يې دا دی: چې د اسلام په لومړي دوره کې قبله بيت الله شريف وه، بيا چې نبي کريم ﷺ کله مديني منورې ته هجرت وکړو، شپاړس يا اولس مياشتې قبله بيت المقدس وه، تر هغې وروسته بيا بيت الله شريف قبله وګرځېده او بيا به تر قيامته پورې بيت الله قبله وي، هغه څوک چې په بيت الله کې لمونځ ادا کوي، د هغوی قبله خپله د بيت الله جهتونه دي. هغه څوک چې په مسجد الحرام کې لمونځ ادا کوي، د هغوی قبله د بيت الله هر ارخ دی. هغه څوک د مسجد الحرام څخه بيرون لمونځ ادا کوي، د هغوی قبله بيا د مسجد الحرام جهت دی. دا د هغه چا لپاره چې قبله ورته معلومه وي. که قبله ورته معلومه نه وي بيا د الله تعالی دا حکم ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ورته متوجه دی.

معلومه شوه چې قبله د انتقال احتمال لري، نو ځکه يې حکم هم بدليږي. په لومړي ځل چې کله دغه سړي تحري وکړه او د تحري وروسته يې په يو جهت باندې د قبلې حکم وکړو؛ نو دغه تحري دده لپاره شرعي حجت دی او عمل ورباندې کول واجب دي. بيا وروسته چې کله بل لمونځ کوي او قبله ورباندې مشتبه شوه: نو تحري به کوي او که تحري يې په بل جهت باندې راشي. نو دا دويمه تحري دده لپاره شرعي حجت دی. لهذا عمل ورباندې کول واجب دي، يو شرعي حجت د بل شرعي حجت لپاره ناسخ ګرځېدی شي، لهذا دويمه تحري د لومړی تحري لپاره ناسخ ده او لومړی يې منسوخ وګرځول. په منسوخ باندې عمل کول حرام دي، لهذا په ده باندې واجبه ده چې دويمې تحري باندې به عمل کوي، ددې بالکل داسې مثال دی چې د يو نص وروسته بل مخالف نص راشي؛ نو لومړنی نص به خپله منسوخ شي او په منسوخ باندې عمل کول حرام دي. لهذا دلته هم د قبلې په مسئله کې لومړی تحري منسوخه او په دويمه تحري باندې عمل واجب شو.

او جامې د هغه شيانو له قبيلې څخه دي چې په هغې کې د انتقال احتمال نه راځي، ځکه چې کله مرداري په يوه جوړه کې وي: نو بلې جوړې ته بيا مرداري نه نقل کيږي، لهذا هر کله چې دده تحري د يوې جوړې د پاکوالي په اړه شوه، هغه بيا په دې تحري باندې عمل هم وکړو، نو دا تحري مؤکد بالعمل وګرځېده، او تحري مؤکد بالعمل په صرف تحري سره نه باطليږي، ځکه چې نجاست د يوې جوړې څخه بلې جوړې ته نه منتقل کيږي، لهذا دويمه تحري د لومړی تحري لپاره ناسخ نه جوړيږي او لومړی ورته منسوخ نه جوړيږي، هر کله چې لومړی منسوخ نه جوړيږي. په داسې حال کې چې هغه مؤکد بالعمل هم ده؛ نو په لومړی تحري باندې عمل کول لازم شو

وعلى هذا مسائل الخ: د تحري في القبلې څخه مونږ ته يو بل اصل هم معلوم شو. هر هغه شی چې احتمال د نقل لري. د هغه حکم هم نقلیږي. په همدې بناء امام محمد رحمه الله په جامع الکبير کې د مجتهد په اړه د تکبيرات العيدين اړوند مختلف حديثونه نقل کړي دي. د ابن عباس رضي الله عنه روايت دی چې د اختر په لمانځه کې ټول دیارلس ۱۳ تکبيرونه دي. دري اصل يو د تکبير تحريمه، دويم د لومړي رکعت د رکوع او دريم د دويم رکعت د رکوع تکبير، او پنځه په لومړي رکعت کې قبل القراءة زائد تکبيرونه او پنځه په دويم رکعت کې قبل القراءة زائد تکبيرونه. ابن مسعود رضي الله عنه بيا د اختر په لمانځه کې ټول نهه ۹ تکبيرونه روايت کوي. دري اصل يو د تکبير تحريمه، دويم د لومړي رکعت د رکوع او دريم د دويم رکعت د رکوع تکبير، او دري په لومړي رکعت کې قبل القراءة زائد تکبيرونه او دري بيا په دويم رکعت کې بعد القراءة زائد تکبيرونه.

امام محمد رحمه الله وايي مجتهد د اختر د لمانځه ادا کولو وړاندې د دواړو حديثونو ترمنځ تحري وکړه. په لومړي رکعت کې يې د ابن عباس رضي الله عنه روايت ته ترجيح ورکړه؛ نو په لومړي رکعت کې يې پنځه زائد تکبيرونه قبل القراءة وکړه او د لومړي رکعت په سجده کې يې دويم ځل تحري وکړه، د ابن مسعود رضي الله عنه حديث ورته راجح معلوم شو؛ نو اوس به په دويم رکعت کې دري زائد تکبيرونه بعد القراءة ادا کوي. ځکه چې د اخترونو تکبيرونه د انتقال احتمال لري، لهذا حکم به يې هم منتقل کيږي. لهذا دويمه تحري د لومړي تحري لپاره ناسخ شوه او لومړی تحري منسوخ شوه. اګر چې لومړی تحري مؤکد بالعمل هم ده؛ خو هغه لومړی تحري منسوخ ده او په منسوخ تحري باندې عمل ناجائز دی او په ناسخ باندې عمل لازم دی. لهذا په مجتهد باندې لازم دي چې د دويمې تحري مطابق د ابن مسعود رضي الله د روايت سره سم په دويم رکعت کې دري زياتې تکبيرونه د قرات څخه وروسته ادا کړي

البحث الرابع في القياس

اَلْقِيَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ انعدام مَا فَوْقَه

قياس د شرعي حجتونو څخه يو حجت دی، عمل پرې واجب دی په هغه وخت کې چې په يوه پېښه

من الدَّلِيلِ فِي الْحَادِثَةِ وَقد ورد فِي ذٰلِك الْأَخْبَار وَالْآثَار

کې بوږته بل دليل پرې موجود نه وي. ددې د حجت شرعي کېدو په اړه ډېر احاديث او د صحابه وو

قَالَ عَلَيْهِ الصلوة وَالسَّلَام لِمعَاذ بن جبل حِين بَعثه إلى الْيَمَن

آثار راغلي: رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل رضي الله عنه ته د يمن په لور لېږلو پر مهال ورته

قَالَ (بِمَ تقضي يَا مُعَاذ) قَالَ بِكِتَاب الله

وويل اې معاذه! پرېکړه به په څه باندې کوې؟ معاذ رضي الله عنه ورته په ځواب کې وویل: په کتاب

تَعَالَى قَالَ (فَإن لم تَجِد)

الله باندې، رسول الله صلى الله عليه وسلم ورته وويل که دغه پرېکړه په کتاب الله کې ونه مومې. نو

قَالَ بِسنة رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم

معاذ رضي الله عنه ورته وويل: د رسول الله صلى الله عليه وسلم په سنتو کې به يې لټوم. رسول الله صلى

قَالَ (فَإن لم تَجِد) قَالَ أجْتَهِدُ

الله عليه وسلم ورته وويل که دغه پرېکړه په سنتو کې نه وي. معاذ رضي الله عنه ورته وويل بيا به يې

برأيِىْ فَصَوَّبَه رَسُولُ الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم

په خپل اجتهاد حل کوم. رسول الله صلى الله عليه وسلم د معاذ رضي الله خبره خوښه او هغه يې صحيح

فَقَالَ الْحَمد لله الَّذِي وفَّق رَسُولَ رَسُولِ اللهِ عَلى مَا يحب

وګڼل. بيا يې وويل ټول تعريفونه د هغه ذات لپاره دي چې د رسول الله صلى الله عليه وسلم استازي ته

ويرضاه وَرُوِيَ أن إمرأَةً خثعمية أَتَتْ

يې ددې توفيق ورکړ کوم چې الله تعالى خوښوي، دا روايت هم شوی دی چې د خثعم قوم يوه ښځه

إِلَى رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم فَقَالَت إن أبي كَانَ شَيخاً كَبِيراً أدركهُ الْحَج

رسول الله صلى الله عليه وسلم ته راغله، وې ويل زما پلار زيات کمزوری شوی دی، حج پرې فرض شوی

وَلَا يستَمسك على الرَّاحِلَة أفيجزئني أن أحُجَّ عَنهُ

دی، هغه په سپرلۍ باندې نشي کېښناستلی. ايا زما لپاره صحيح ده چې زه د هغه له لوري حج

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَام (أرأيْتَ لَو كَانَ على أبِيكِ دينٌ فقضيته

وکړم؟ رسول الله صلى الله عليه وسلم ورته وويل: ښځې ته را يې لاه، که ستا په پلار قرضه وای او تا د هغه

أمَا كَانَ يجزئك فَقَالَت: بلى فَقَالَ

له لوري ادا کړې وای، ايا هغه ستا د پلار له لوري نه پوره کېدل؟ نو هغې ورته وويل: ولې نه رسول الله

عَلَيْهِ السَّلَام فدين الله أحَقُّ وأولى) الْحق رَسُول الله عَلَيْهِ السَّلَام

صلى الله عليه وسلم ورته وويل: د الله تعالى قرضه زياته د ادا کولو لايقه او غوره ده، رسول الله صلى الله عليه وسلم

الْحَجّ فِي حَقّ الشَّيْخ الفَانِي بِالحقوق المَالِيَّة وَأَشَارَ إِلَى عِلَّة مُؤَثِّرَة

حج ته د شیخ فاني د تللو حق د مالي حقوقو سره یو ځای ذکر کړو، د جواز د علت مؤثره طرف ته یې

فِي الْجَوَاز وَهِيَ (الْقَضَاء) وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاس، وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاغ وَهُوَ من سَادَات

اشاره وکړه، هغه علت مؤثره ادا کول دي، دا قیاس هم دی او ابن صباغ چې د امام شافعي رحمه الله د

أَصْحَاب الشَّافِعِي فِي كِتَابه الْمُسَمّٰى بِالشَامل عَنْ قَيْس بن طَلق بن عَلِيّ

مشرانو شاګردانو څخه دی په خپل کتاب (الشامل) کې یې د قیس بن طلق بن علي رضي الله عنه څخه

أَنَّه قَالَ جَاءَ رَجل إِلَى رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَنَّهُ

روایت نقل کړی دی چې یو سړی د رسول الله صلی الله علیه وسلم خدمت ته حاضر شو، (په ظاهري شکل

بَدَوِيٌّ فَقَالَ يَا نَبِيَّ الله مَا تَرَى فِي

او لباس کې کلیوالو ته یې ورته والی درلود) هغه وویل ای د الله تعالی رسوله! ستا څه رایه ده د هغه

مَسّ الرَّجل ذَكَره بَعْدَمَا تَوَضَّأَ فَقَالَ

سړي په اړه چې داودس څخه وروسته خپل ذکر ته لاس وروړي، ایا اودس یې ماتیږي؟ نو رسول الله

هَل هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِيَاس وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ

صلی الله علیه وسلم ورته وویل: دا خو دده د بدن یو غړی دی، همدا قیاس دی، د ابن مسعود رضي الله عنه

عَمَّنْ تَزَوَّجَ إِمرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهراً

څخه د هغه سړي اړوند پوښتنه وشوه چې د یوې ښځې سره یې نکاح کړې وي او د هغې لپاره یې مهر

وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوجهَا قَبْلَ الدُّخُولِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْراً

مقرر کړی نه وي، بیا دکوروالي څخه وړاندې سړی مړ شي، نو ابن مسعود رضي الله عنه یوه میاشت مهلت

ثُمّ قَالَ أَجْتَهِدُ فِيهِ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَاباً فَمِنَ اللهِ

وغوښت، بیا یې وویل: ددې په اړه زه خپل اجتهاد کوم، بیا که دغه قیاس صحیح و، نو دا به د الله تعالی

وَإِن كَانَ خَطَأً فَمِن ابْن أم عَبد فَقَالَ أَرَى لَهَا

له طرفه وي او که غلط وي بیا به د ابن ام عبد (ابن مسعود) له طرفه وي، بیا یې وویل: ددې ښځې

مَهرَ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ.

لپاره به د نورو (خپلوانو واده شوو ښځو په څېر) مهر مثل وي، نه به پکښې کمی وي او نه به زیاتی دي

البَحث الرّابع في القياسِ الخ: هركله چې مصنف ﷫ د درې اصولو څخه فارغه شو؛ نو اوس يې په څلورم اصل (چې قياس دى) شروع وكړه. په لومړي فصل كې يې په ثبوتي احاديثو سره د قياس حجتيت ثابت كړو. خو ددې بحث څخه وړاندې به موږ د قياس لغوي او اصطلاحي معنى بيان كړو

د قياس لغوي معنى: "التقدير" اندازه لګول. لكه ويل شوي "قستُ الثوبَ بالزراعِ" ما د جامو اندازه په ګز باندې وكړه. "قستُ النعلَ بالنعلِ" ما د څپلو د څپلو سره اندازه ولګول

د قياس اصطلاحي معنى: "هوَ تعديةُ الحكمِ منَ الأصلِ إلى الفرعِ بعلةٍ متحدةٍ بينهما" يعنې حكم د اصل څخه فرعې طرفته متعدي او نقلول. ددې دواړو (اصل او فرع) ترمنځ د مشترک علت د موندلو له وجې. ددې تعريف څخه معلومه شوه چې د قياس لپاره څلور شيان ضروري دي. [۱] (مقيس) فرع، [۲] (مقيس عليه) اصل، [۳] حكم [۴] او علت. بيا اصل هغه ته ويل كيږي چې په قران او سنت كې يې نص وارد شوى وي، يا په هغه باندې اجماع شوې وي. علت هغه معنى ته ويل كيږي چې د هغې له وجې په اصل كې حكم راغلى وي، حكم هغه اثر ته ويل كيږي چې په علت باندې مرتب وي، برابره خبره ده چې مرتب كېدونكي اثر د فرضو وي، د واجبو وي، د سنتو وي، د مباحو وي، د حرمت وي او كه د كراهت وي. مقيس هغه ته ويل كيږي په كوم كې چې قياس كيږي او حكم پكښې ثابتيږي. او د چا طرف ته چې حكم متعدي كيږي. مثلا د شرابو د حرمت باره كې نص وارد شوى دى. د الله تعالى كلام دى «إنما الخمرُ والميسرُ والأنصابُ»... فاجتنبوهُ الآيةُ. پس موږ په شرابو كې د حرمت علت معلوم كړو، د هغې د حرمت دليل نشه معلومه شوه. بيا دغه علت په بنګو كې هم موجود شو، نو هغه د شرابو د حرمت حكم د بنګو طرفته منتقل كړو. همدا قياس دى. په دې مسئله كې خمر (شراب) اصل او مقيس عليه دى، بنګ مقيس او فرعه ده. علت مؤثره متحده پكښې نشه ده. په همدې علت مؤثره متحده باندې چې كوم حرمت مرتب شو همدا حكم شو

القياس حجةٌ الخ: مصنف ﷫ وايي: چې قياس هم د شرعي دلائلو څخه يو دليل ګڼل كيږي، په چا چې عمل كول واجب دى. لهذا كه په كومه مسئله باندې د كتاب الله، سنت او اجماع څخه كوم دليل نه وي، نو بيا په قياس باندې عمل كول واجب دى

دقران حجيت په كتاب الله، سنت او اجماع سره ثابت دى

د قياس حجتيت د الله تعالى ددې ارشاد "فاعتبروا يا أولي الأبصار" څخه ثابت دى. ځكه چې د اعتبار معنى ده، كوم شى په خپل هم مثلو شيانو باندې وايس كول. نو د آيت "فاعتبروا يا أولي

الأبصار" مطلب دا شو چې اې د بصيرت خښتنانو: د کومو مسئلو حکم چې تاسو ته په قران او سنت کې پيدا نه شي؛ نو دغه غير مذکوره مسائل د قران او سنت په مسائلو باندې واپس کړئ، همدې ته قياس وايي. معلومه شوه چې قياس مامور به او شرعاً حجت دی

د قران حجيت د سنت څخه هم ثابت دی. مصنف رحمه الله د قياس په حجيت کې څلور حديثونه وړاندې کوي

لومړی حديث: هرکله چې نبي کريم ﷺ معاذ رضي الله عنه يمن ته د والي په توګه ولېږلو، نو پوښتنه ترې وکړه: اې معاذه فيصله به په څه باندې کوې؟ معاذ ورته ځواب ورکړو د الله تعالی په کتاب باندې، نبي عليه السلام بيا ورته وويل که ته يې ونه مومې؟ معاذ رضي الله عنه ورته وويل بيا به فيصله د رسول الله ﷺ په سنتو باندې کوم. نبي عليه السلام بيا ورته وويل که په سنتو کې نه وي؟ نو معاذ رضي الله عنه ورته وويل په خپل اجتهاد به يې حل کوم. پس نبي کريم ﷺ دا خبره خوښه کړه، او د الله تعالی حمد يې ادا کړ، وې ويل تمام تعريفونه دې هغه ذات لره وي چا چې د رسول الله ﷺ استازي ته ددې توفيق ورکړ چې الله او د هغه رسول پرې خوښ شي، نو ددې حديث څخه معلومه شوه چې قياس د الله تعالی او د هغه د رسول په نزد يو ممدوح امر دی، که قياس شرعي حجت نه وای: نو هيڅکله به نبي کريم ﷺ ددې تصويب نه وای کړی او هيڅکله به يې په دې باندې خوښي نه وای څرګنده کړې

دويم حديث: د خثعم قبيلې يوه ښځه اسماء بنت عميس د رسول الله ﷺ خدمت ته حاضره شوه، او وې ويل زما پلار دومره کمزوری شوی دی چې په سوارلۍ باندې نه شي کښېنستلی او په هغه باندې حج فرض شوی دی. ايا زما لپاره جائز ده چې زه د هغه له طرفه حج وکړم؟ يعني که زه د هغه له طرفه حج وکړم ايا دا حج د هغه له طرفه پوره کېږي؟ نبي کريم ﷺ ورته وويل ستا څه فکر دی، که ستا په پلار باندې د چا قرضه وای او تا هغه ادا کړې وای؛ نو هغه به ستا د پلار له طرفه ادا کېدل او که نه؟ هغې ورته وويل ولې نه يقيناً چې ادا کېدل به. نو نبي عليه السلام ورته وويل، نو د الله تعالی حق زيات دی چې ته د هغه له طرفه قرضه ادا کړې نو الله تعالی به يې قبلوي، په دې حديث کې رسول الله ﷺ حج په نورو مالي حقوقو باندې قياس کړو او د قياس علت مؤثره (ادا کولو) طرفته يې هم اشاره وکړه، يعني څنګه چې د نورو له طرفه د مالي قرضې په ادا کولو سره قرضه ادا کېږي، دغه راز د بل چا له طرفه د حج په ادا کولو سره هم حج ادا کېږي، نو د نبي کريم ﷺ حج په نورو مالي حقوقو باندې قياس کول او علت مؤثره ورته بيانول همدا خو قياس وايي. نو معلومه شوه چې قياس شرعي حجت دی، که شرعي حجت نه وای نو نبي کريم ﷺ به هيڅکله هم داسې استدلال نه کولو

دریم حدیث: د امام شافعي رحمه الله په لویو شاګردانو کې ابن صباغ په خپل کتاب الشامل کې د قیس بن طلق بن علي رضي الله عنه څخه روایت کړی چې یو کوچی نبي علیه السلام ته حاضر شو او وې ویل که کوم سړی د اوداسه وروسته خپل شرمګاه ته لاس وروړي، ایا اودس یې ماتیږي او که نه؟ نو نبي علیه السلام ورته په ځواب کې وویل چې دا خو د جسم یوه ټوټه ده، یعنې ځنګه چې د جسم د بل غړي په مسه کولو سره اودس نه ماتیږي، دغه راز د ذکر په مسه کولو سره هم اودس نه ماتیږي، نو دلته هم نبي علیه السلام ذکر د جسم په نورو اندامونو باندې قیاس کړو، لکه ځرنګه چې د جسم د نورو اندامونو په مسه کولو سره اودس نه ماتیږي، دغه راز د ذکر په مسه کولو سره اودس نه ماتیږي، علت مؤثره پکښې د نجاست نه وتل دي، پس په دې حدیث سره هم د قیاس شرعي حجتیت ګېدل ثابت شو

ځلورم حدیث: د علقمه رحمه الله څخه روایت دی، د ابن مسعود رضي الله عنه څخه د هغه سړي اړوند پوښتنه وشوه چې د یوې ښځې سره یې نکاح کړې وي او د هغې لپاره یې مهر مقرر کړی نه وي، بیا هغه د دخول او خلوت څخه وړاندې مړ شي، یا هغه د خلوت څخه وړاندې ورته طلاق ورکړو، نو ایا د ښځې لپاره به مهر وي او که به نه وي؟ نو ابن مسعود رضي الله عنه ورته وویل ماته د یوې میاشتې لپاره وخت راکړه، بیا یې وویل زه ددې مسئلې اړوند اجتهاد کوم، که زما اجتهاد او قیاس صحیح وي، نو دا به د الله تعالی په مرسته او د هغه په کومک سره وي او که زما اجتهاد صحیح نه وي، نو دا به د الله تعالی په بندګانو کې د یوې مور د زوی یعنې عبد الله ابن مسعود له طرفه وي، بیا یې وویل زما په فکر ددې ښځې لپاره مهر مثل دی، نه به په دیکښې کمی وي او نه به زیادت وي، نو ابن مسعود رضي الله عنه ورته دا مسئله په قیاس سره وښودل، په دې سره هم د قیاس شرعي حجت ګېدل ثابتیږي، ځکه که قیاس شرعي حجت نه وای؛ نو ابن مسعود رضي الله عنه به هیڅکله هم قیاس نه وو کړی

د قیاس حجتیت د اجماع څخه هم ثابت دی، هغه داسې چې د صحابه وو، تابعینو، تبع تابعینو او د وروسته دور ټولو عالمانو به غیر منصوصي مسائل د قران او سنت په منصوصي مسائلو باندې قیاس کول او احکام به یې مستنبط کول، کوم صحابي یا تابعي به انکار هم نه کولو، بلکې په هغه غور فتاوو به یې عمل هم کولو، نو د مجتهد په اجتهاد باندې د کوم صحابي یا تابعي انکار نه کول ددې خبرې دلیل دی چې صحابه کرام د اجماع په حجتیت باندې ټول په یوه خوله (متفق) وو

فایده: قیاس په ځلور قسمه دی (۱) قیاس شرعي، (۲) قیاس لغوي، (۳) قیاس عقلي (قیاس منطقي) او (۴) قیاس شبهي

(۱) **قیاس شرعي**: هغه قیاس چې د کتاب الله، سنت او د امت له اجماع څخه ماخوذ او مستنبط وي

(۲) **قیاس لغوي**: هغه قیاس دی چې یو اسم د یو ځای څخه دویم ځای ته د کوم مشترک علت له وجې منتقل کول، لکه لفظ د خمر د عقل د مخامره له وجې د عقلي علت په بناء ټولو نشه یي شیانو ته شامل دی.

(۳) **قیاس عقلي**: (**قیاس منطقي**) هغه قول دی چې د داسې مقدماتو او قضایاوو څخه مرکب وي چې د تسلیمولو له وجې یې یوه بله قضیه مثل لازمه شي، لکه (**العالَمُ متغيرٌ، وكل متغيرٍ حادثٌ، فالعالَمُ حادثٌ**).

(۴) **قیاس شبهي**: هغه قیاس دی چې د صورت او مشاکلت له وجې حکم د یو صورت څخه بل صورت ته متعدي شي، لکه ځوک چې د اخرینی قعدې د عدم فرضیت قیاس په اولنی قعدې باندې وکړي، او ووایي چې اخیرنی قعده په شکل او صورت کې د اولنی قعدې سره یو شان ده، نو هرکله چې اولنی قعده فرض نه وه، دغه راز اخیرنی قعده هم فرض نه ده.

خو یاد ساتئ! دلته مراد قیاس شرعي دی

فایده: د ټولو اهلسنت والجماعت په نزد قیاس شرعي حجت دی، د روافضو او خوارجو نه علیحده، د نن سبا یوازې په نوم اهلحدیثو (د نني اصطلاح سره سم غیر مقلدینو) خروج ته هیڅ اعتبار نشته

فصلٌ شُرُوطُ صِحَةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ

أَحدُهَا	أَن	لَا	يكون	فِي	مُقَابلَة	النَّص
د قیاس د صحیح کېدو پېنځه شرطونه دي لومړی شرط یې‌کښې دا دی چې قیاس به د نص په مقابله						
وَالثَّانِي	أَن	لَا	يتَضَمَّن	تَغْيِيرَ	حكم	من	أَحْكَام	النَّص	وَالثَّالِث
کې نه وي، دویم شرط دا دی چې قیاس به د نص په احکامو کې کوم حکم نه متغیر کوي، دریم شرط						
أَن	لَا	يكون	المعدَّي	حكما	لَا	يُعقَل
دا دی کوم حکم چې متعدي شوی وي، هغه به معقول المعنی نه وي، یعنې داسې حکم به نه وي چې						
مَعْنَاهُ	وَالرَّابِع	أَن	يَقع	التَّعْلِيل	لحكم	شَرْعِي	لَا	لأمر	لغَوِيّ
علت یې په عقل کې نه راځي، څلورم شرط دا دی چې د علت بیانول د شرعي حکم لپاره وي، د لغوي						

وَالْخَامِسُ	أَنْ	لَا	يَكُونَ	الْفَرْعُ
حکم لپاره نه وي، پنځم شرط دا دی چې فرع او منصوص علیه به نه وي، یعنې فرع به داسې مسئله				
مَنْصُوصاً عَلَيْهِ.				
نه وي چې نص یکښې وارد شوی وي.				

فصل: **شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ الخ**:مصنف رحمه الله په دې فصل کې د قیاس د صحت پنځه شرطونه بیان کړي دي، که دا پنځه شرطونه په قیاس کې موجود وي؛ نو قیاس به صحیح وي او که نه وي؛ نو قیاس به صحیح نه وي، پنځه شرطونه لاندې ذکر شوي دي

(۱) قیاس به د نص په مقابله کې نه وي، یعنې د نص معارض به نه وي، که قیاس د نص سره معارض او مقابل وي، نو دغه قیاس به معتبر نه وي، بلکې رد به وي، ځکه چې قیاس تر ټولو کمزوری دلیل دی، او نص (قرآن، سنت او اجماع) د قیاس څخه غوره دلیل دی، کمزوری دلیل د اعلی او غوره دلیل سره څنګه تعارض راتلی شي، دغه راز د اعلی دلیل په مقابل کې ادنی دلیل څنګه حجت پاتې کېدی شي

(۲) د قیاس د صحت دویم شرط دا دی چې قیاس به د نص په احکاماتو کې د کوم حکم بدلولو لره متضمن نه وي، یعنې د قیاس له وجې به د نص کوم حکم نه بدلیږي، مثلا د نص څخه ثابت شوی حکم مطلق وي، خو د قیاس له وجې دغه حکم مقید وګرځي، نو دا قیاس به صحیح نه وي، البته په قیاس سره د نص په ثابت شوي حکم کې دومره تبدیلي راځي، چې د نص څخه ثابت شوی حکم قطعي وي او د قیاس په ذریعه دغه ثابت شوی حکم بیا ظني وي، دا تغیر او تبدیل د قیاس د صحت څخه هیڅ مانع نه دی

(۳) د قیاس د صحت لپاره دریم شرط دا دی، کوم حکم چې د اصل څخه فرعي طرفته متعدي وي، هغه حکم به غیر معقول المعنی نه وي، یعنې خلاف القیاس به نه وي، پس که د نص څخه ثابت شوی حکم غیر معقول المعنی او خلاف القیاس وي، نو په دې باندې دویمه مسئله قیاس کول نه دي صحیح، نو په دې باندې به بله مسئله نه شي قیاس کولای او دغه حکم به د بلې مسئلې طرفته نه متعدي کیږي، مثلا په نص سره ثابته ده چې په هېره سره خوراک څښاک کولو سره روژه نه ماتیږي، دا حکم خلاف القیاس دی، ځکه چې د قیاس او عقل تقاضا دا ده چې روژه پرې ماتیږي، دا چې دا حکم خلاف القیاس دی، د همدې وجې بله مسئله ورباندې قیاس کول نه دي صحیح [1]

(۱) په دې دریم شرط سره دې خبرې طرفته اشاره ده چې مقیس علیه.....ابقیه په بل مخ....

(۴) د قياس د صحت لپاره څلورم شرط دا دی چې د علت استخراج به د شرعي حکم له وجې وي. د لغوي امر لپاره به نه وي. يعني د نص علت بيانولو مقصد به د کوم شرعي حکم ثبوت وي. کوم لغوي امر ثابتول به مقصد نه وي. ځکه چې لغوي مسائل به قياس سره نه ثابتيږي.

(۵) د قياس د صحت لپاره څلورم شرط دا دی چې فرع او مقيس خپله منصوص عليه نه وي. يعني کومه فرعه چې قياس کيږي. خپله به هغه فرعه به کوم نص موجود نه وي. ځکه چې د فرع په منصوص عليه باندې د قياس کولو دوه صورتونه دي يا به دغه قياس ددې نص سره موافق وي، يا به د نص څخه مخالف وي. په اول صورت کې چې د نص سره موافق وي، نو د قياس هيڅ ضرورت به باقي نه شي. [۲] ځکه چې د قياس څخه مافوق دليل (نص) موجود دی. په دويم صورت کې يعني کله چې قياس د نص سره مخالف وي. نو قياس به مردود او باطل وي.

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ
د نص په مقابله کې د قياس کولو مثال هغه دی چې نقل شوی دی. د حسن بن زياد رحمه الله څخه په
سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ
لمانځه کې د قهقهې په اړه پوښتنه وکړه. هغه ورته ووېل په دې سره اودس ماتيږي. سوال کوونکي
السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلٰوةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوْءُ
ورته ووېل که لمونځ کوونکی په لمانځه کې په پاک لمنه ښځه تور پورې کړي، نو په دې سره اودس
مَعَ أَنَّ قَذْفَ الْمُحْصَنَةِ أَعْظَمُ جِنَايَةً
نه ماتيږي. حال دا چې په پاک لمنه ښځه باندې تهمت پورې کول د قهقهې په نسبت لوی جرم دی، نو
فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهُ فَهٰذَا
په قهقهې سره اودس څنګه ماتيږي؟ او قهقهه په جرم کې د تهمت څخه کمه ده. نو دسائل دا قول

......بقيه د تير مخ[......] يعني د اصل حکم به په قران، سنت يا اجماع سره ثابت وي، په قياس سره به ثابت نه وي، که د اصل حکم په قران، سنت او اجماع سره ثابت نه وي، بلکې په قياس سره ثابت وي؛ نو بيا په دې باندې قياس کول صحيح نه دي.

(۲) دا د احنافو علمائو رايه ده، د سمرقند علمائ فرمايي. که قياس د نص سره موافق وي، نو قياس به صحيح وي، ځکه چې دا قياس په حقيقت کې د نص مؤيد دی، دا نبي چې د نص څخه ثابت شوی حکم شرعي د قياس موافق دی؛ د صاحب هدايه هم دا طريقه ده، هغه عموما حکم د نص څخه د ثابتولو وروسته هغه حکم په عقلي دليل او قياس سره هم ثابتوي او په دې سره د هغه مقصد دا وي چې قياس هم د نص مؤيد دی.

قِيَاس فِي مُقَابَلَةِ النَّص وَهُوَ حَدِيث الْأَعْرَابِي الَّذِي فِي عينه سوء

د نص په مقابله کې قیاس کول دي. نص د هغه اعرابي حدیث دی د کوم په سترګه کې چې لږ عیب ؤ.

وَكَذَلِكَ اذا قُلْنَا جَازَ حج الْمَرْأَة مَعَ الْمحرم فَيجوز

دغسې د اهم ده چې مونږ ووایو د ښځې لپاره د محرم سره حج ته تلل روا دي. نو کله چې: باعتماد د

مَعَ الأمينات كَانَ هَذَا قِيَاسا بِمُقَابَلَة النَّص

ښځو سره هم حج ته تلل جائز وګڼل شي. نو دا وینا په اصل کې د نص په مقابله کې قیاس کول دي.

وَهُوَ قَوْله عَلَيْهِ السَّلَام (لَا يحل لامرأة تؤمن بِاللَّه وَالْيَوْم الآخر

هغه د نبي کریم صلی الله علیه وسلم فرمان دی د هغه ښځې لپاره چې په الله تعالی او د هغه په رسول باندې

أَن تُسَافِر فَوق ثَلَاثَة أَيَّام ولياليها الا

ایمان لري. د هغې لپاره دا خبره حلاله نه ده چې هغه د درې ورځو څخه زیاته مسافره شي. مګر دا چې

وَمَعَهَا أَبوهَا أَو زَوجهَا أَو ذُو رحم محرم مِنْهَا) وَمِثَال الثَّانِي وَهُوَ

د هغې سره یې پلار، خاوند او یا بل خپلوان محرم نه وي. د دویم شرط لپاره مثال دا دی. د غه قیاس

مَا يتَضَمَّن تَغْيِير حكم من أَحْكَام النَّص مَا يُقَال النِّيَّة شَرط فِي الْوضُوء

په د نص کوم حکم لره متغیر کوونکی نه وي، هغه چې وویل شي: په اودسه کې نیت شرط دی. په

بِالْقِيَاسِ على التَّيَمُّم فَان هَذَا يُوجب تَغْيِير آيَة الْوضُوء من الْإِطْلَاق الى التَّقْيِيد

تیمم باندې د قیاس کولو له وجې. ځکه چې دا قیاس د اطلاق څخه تقیید طرفته د اودسه آیت بدلوي.

وَكَذَلِكَ اذا قُلْنَا الطّواف بِالْبَيْتِ صلوة بالْخبر فيشترط لَهُ الطَّهَارَة

د غه راز که مونږ ووایو په حدیث سره ثابته ده چې د بیت الله طواف لمونځ دی. لهذا د طواف لپاره په

وَستر الْعَوْرَة كالصلوة كَانَ هَذَا قِيَاسا يُوجب تَغْيِير نَص الطّواف من الاطلاق الى الْقَيْد.

هم اودس او د شرم ګاه پټول شرط وي، نو دا وینا په اصل کې د طواف نص د اطلاق څخه تقیید طرفته تبدیلوي.

قوله: وَمِثَال الْقِيَاس فِي مُقَابَلَة النَّص الخ :ددې ځای څخه د مصنف رحمه الله مقصد د قیاس د صحت په پنځو شرائطو کې د اولني شرط مفقود کېدلو مثال بیانوي. یعني د نص په مقابله کې د قیاس مثال بیانوي.

لومړي مثال: د حسن بن زياد رحمه الله څخه د قهقهې في الصلوة باره کې پوښتنه وشوه، ده ورته وويل: په دې سره اودس ماتيږي، سوال کوونکي قياس وکړو او وې ويل: که څوک د لمانځه په حالت کې په پاک لمنه ښځه باندې تهمت پورې کړي، نو په دې سره يې اودس نه ماتيږي، حال دا چې دا خو کبيره ګناه ده او د قهقهې څخه په لويه درجه کې جنايت دی، قهقهه في الصلوة په نسبت سره کمه درجه ګناه ده، پس هرکله چې په لوی جنايت سره اودس نه ماتيږي، نو په وړوکي جنايت سره خو په طريق اولی سره اودس ماتول نه دي پکار، ګوری د سوال کوونکي دا قياس د نص په مقابله کې راغلی دی، او نص د اعرابي هغه حديث دی چې يو د يو کمزوري نظر څښتن نبوي جومات ته د لمانځه لپاره راروان ؤ او کندي ته ولوېد، نو کتونکو صحابه کرامو چې دی وليد، هغوی وخندل، نبي عليه السلام د لمونځ څخه وروسته وفرمايل «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَهْقَهَ فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ» د دې نص څخه د قهقهه في الصلوة ناقض وضوء کېدل ثابتيږي او سائل چې کوم قياس وړاندې کړو، هغه د دې نص په مقابله کې راغلی دی، څکه دا قياس صحيح نه دی.

قوله: وَكَذَٰلِكَ اذا قُلْنَا الخ: دلته د لومړي شرط فوت کېدو دويم مثال بيانوي، حاصل يې دا دی: په اتفاق د عالمانو سره ښځه د خپل شرعي محرم سره د حج سفر کولای شي، امام شافعي رحمه الله په دې مسئله باندې قياس کړی او وايي چې ښځه د پرديو امينو ښځو سره هم د حج سفر کولای شي، څکه چې لکه څرنګه ښځه د خپل شرعي محرم سره په سفر کې د فتنو څخه محفوظه وي، دغه راز د پرديو ديندارو ښځو سره د سفر کولو پرمهال هم د فتنو څخه محفوظه وي، خو موږ ورته وايو: ستاسو دا قياس د نص په مقابله کې راغلی دی، څکه چې نبي کريم صلی الله عليه وسلم فرمايي «لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، أَنْ تُسَافِرَ سَفَرًا يَكُونُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا، إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا، أَوِ ابْنُهَا، أَوْ زَوْجُهَا، أَوْ أَخُوهَا، أَوْ ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا» (په الله تعالی او د قيامت په ورځ ايمان لرونکي ښځې لپاره روا نه ده چې درې ورځې يا د درو ورځو څخه زياته موده سفر وکړي، مګر دا چې د هغې سره يې پلار وي، يا يې زوی وي، يا يې خاوند وي، يا يې ورور وي او يا هم کوم بل نژدې محرم وي) ګوری د امام شافعي رحمه الله دا قياس د نص په مقابله کې راغلی دی، څکه چې د نص څخه معلوميږي چې د محرم څخه علاوه د بل هيچا سره سفر جواز نه لري، څکه چې د "لَا" او "إِلَّا" مجموعه دواړه د حصر فايده کوي او د امام شافعي رحمه الله د قياس څخه معلوميږي چې د امينانو ښځو سره يې سفر روا دی، دا چې دا قياس د نص سره په مقابله کې دی؛ نو څکه دا قياس صحيح نه دی.

قوله: ومثال الثاني الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د قياس د پنځو شرائطو څخه د دویم شرط د فوت کېدو مثال بیانوي. یعنې د هغه قیاس مثال بیانوي چې دده له وجې د نص په حکم کې تغیر او تبدیل راځي، په داسې حال کې چې شرط دا ؤ. قیاس به د نص په احکامو کې د کوم تبدیلولو لره متضمن نه وي.

لومړی مثال: د احنافو په نزد په اوداسه کې نیت شرط نه دی. د امام شافعي رحمه الله په نزد بیا په اوداسه کې نیت شرط دی، هغوی یې په تیمم باندې قیاس کوي. لکه څرنګه چې تیمم طهارت او مفتاح الصلوة دی، دغه راز اودس هم طهارت او مفتاح الصلوة دی. پس هر کله چې په تیمم کې نیت بالاتفاق شرط ؤ، دغه راز په اوداسه کې هم نیت شرط دی. موږ وایو چې دا قیاس د کتاب الله خاص حکم چې مطلق دی هغه مقید کوي. داسې چې د اوداسه له ایت څخه کوم حکم معلومیږي هغه مطلق دی، یعنې مطلق غسل او مطلق مسح، د نیت او داسې نورو شیانو سره مقید نه دی، پس که موږ د قیاس په وجه نیت په اوداسه کې شرط ومنو، نو د نص کوم حکم چې مطلق دی هغه به مقید وګرځي. او قاعده دا ده چې د قران مطلق ایت د قیاس له وجې مقیده کول صحیح نه دي. نو ځکه داسې قیاس نه دی صحیح چې د هغه له وجې د کتاب الله مطلق مقید طرفته تبدیلیږي

قوله: وكذلك إذا قلنا الخ :دویم مثال: د احنافو په نزد په طواف کې طهارت او د ستر پټول شرط نه دي. د امام شافعي رحمه الله په نزد طهارت او ستر د عورت په طواف کې شرط دي. دلیل نیسي په دې حدیث باندې "الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاةٌ" د بیت الله طواف د لمونځ په څېر دی، ددې حدیث له وجې د طواف قیاس په لمونځ باندې کوي، فرمایي لکه څرنګه چې په لمونځ کې طهارت او د عورت پټول شرط دي. دغه راز په طواف کې هم شرط دي. ځکه چې په حدیث کې طواف د لمونځ مثل ښودل شوی دی، موږ ورته په ځواب کې وایو چې دا قیاس صحیح نه دی، ځکه چې ددې قیاس له وجې د کتاب الله مطلق حکم مقید طرفته تبدیلیږي. داسې چې په "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" سره کوم حکم ثابتیږي هغه مطلق د طواف فرضیت دی، هغه د عورت پټولو یا طهارت د کوم قید سره مقید نه دی، بلکې ددې قیاس له وجې مطلق د کتاب الله مقید وګرځېدو، پس دا قیاس د نص حکم تبدیلي لره متضمن دی. لهذا دا قیاس باطل دی

قوله: ومثال الثالث الخ :ددې ځای څخه غرض د مصنف رحمه الله د قیاس د صحت په پنځه شرطونو کې د دریم شرط (هغه حکم چې د اصل څخه فرعي طرفته متعدي کیږي، هغه حکم به غیر معقول المعنی نه وي او خلاف القیاس به نه وي) د فوت کېدو دوه مثالونه بیانوي، یعنې د داسې قیاس مثال بیانوي چې په هغې کې حکم متعدي من الاصل الى الفرع غیر معقول

المعنی او خلاف القیاس وي. حال دا چې دریم شرط دا ؤ چې هغه حکم د اصل څخه فرعي طرفته متعدي کیږي، هغه حکم به غیر معقول المعنی او خلاف القیاس نه وي

لومړی مثال: د مثال څخه وړاندې د تمهید په ډول په دې باندې ځان پوه کړه چې نبیذ التمر یعنې د خورما خوږې اوبه چې کله سختې شي، نو په اتفاق د عالمانو په هغې باندې اودس کول ناجائز دي، که سختوالی پکښې نه وي پیدا شوی، بلکې د اوبو څېل طبیعت رقیت او میلان پکښې وي، نو د ائمه ثلاثه وو او امام ابویوسف رحمه الله په نزد په دې اوبو باندې اودس ناجائز دی، د طرفینو په نزد که نورې اوبه نه وي، بیا په هغې اوبو باندې اودس جائز دی. ائمه ثلاثه او امام ابویوسف رحمه الله وایي چې اودس یوازې په مطلق اوبو باندې جائز دی، هغوی وایي چې نبیذ التمر په مطلق اوبو کې نه دي شاملې، ځکه که نبیذ التمر مطلقې اوبه وای، نو بیا به یې نبیذ نه ورته ویل، بلکې ماء اوبه به یې ورته ویل. دا چې ورته نبیذ ویل کیږي دا ددې خبرې دلیل دی چې دا په ماء مطلق کې نه دي حساب، بلکې دا مقیدې اوبه دي. حال دا چې اودس یوازې په ماء مطلق باندې جائز دی، په ماء مقید سره اودس نه دی جائز

طرفین بیا وایي: هرکله چې په لیلة الجن کې رسول الله ﷺ د ابن مسعود رضي الله عنه څخه د اودس لپاره اوبه وغوښتلې، نو هغه ورته په خواب کې وویل چې اوبه نشته، خو نبیذ التمر شته، په دې سره رسول الله ﷺ ورته وفرمایل "تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ، وَمَاءٌ طَهُوْرٌ" بیا په هغې اوبو باندې رسول الله ﷺ اودس وکړو. نو په دې حدیث سره خلاف القیاس په نبیذ التمر باندې د اودس کولو جواز معلوم شو. لهذا په نبیذ التمر باندې اودس کول جائز شو. په دې شرط چې سیلان او رقیت دواړه باقي وي. اوس د مثال وضاحت ته متوجه شئ: که څوک په نبیذ التمر باندې د اودس کولو د جواز په مسئله باندې قیاس کوي چې په نورو نبیذونو، لکه نبیذ العنب او نور... په دې سره اودس کول جائز دي، نو دا قیاس یې صحیح نه دی. ځکه چې څېله د اصل حکم (یعنې نبیذ التمر څخه د اودس د جواز حکم) د حدیث څخه خلاف القیاس ثابت دی. ځکه چې نبیذ التمر نه حقیقتا اوبه دي او نه هم معناً. حقیقتا ځکه اوبه نه دي. کله چې د اوبو نوم واخیستل شي، نو ذهن نبیذ التمر طرفته سبقت نه کوي. دغه راز که څوک چاته ووایي ماته اوبه راوړه! او هغه ورته نبیذ التمر راوړي، نو دی به خطا ګڼل کیږي. دغسې نبیذ التمر معنیً هم اوبه نه دي. ځکه چې په دې سره له بدنه یو نجاست نه ختمیږي، معلومه شوه چې نبیذ التمر نه حقیقتا اوبه دي او نه هم معناً. لهذا د نص څخه په نبیذ التمر باندې اودس کول خلاف القیاس ثابت شو، په دې باندې کوم بل شی قیاس کول نه صحیح کیږي. د اصل حکم چې کله خلاف القیاس ثابت وي، نو هغه فرعي طرفته متعدي کول نه صحیح کیږي. لهذا نور نبیذ په نبیذ التمر باندې قیاس کول نه صحیح کیږي

دویم مثال: که په لمانځه کې څوک بې اودسه شي، مثلاً قی ورته راشي، یا بې مذي ووځي، نو حکم بې دا دی چې هغه به دوباره اودس کوي او د خبرو کولو نه علاوه به په خپل لمونځ باندې همداسې بناء کوي، ځکه چې په حدیث پاک کې راځي «مَنْ قَلَسَ أَوْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ» اوس که څوک په دې باندې قیاس کوي چې که په لمونځ کې د چا سر زخمي شو، یا لمونځ کوونکي ته احتلام وشي، نو هغه دې هم بغیر له دې چې د چا سره خبرې وکړي، اودس دې وکړي او په خپل لمانځه دې شروع وکړي، نو دا قیاس صحیح نه دی، ځکه چې قی، د پوزې څخه وینه راتلل، یا د مذي راتلو له وجې اودس کول او بیا په همدې لمونځ باندې دوباره شروع کول د حدیث څخه خلاف القیاس ثابت دی، یعنې هغه حکم چې په اصل کې ثابت دی هغه خپله غیر معقول المعنی دی. ځکه چې د قیاس تقاضا خو دا وه چې د بې اودسی له وجې باید زوړ لمونځ هم پاتې نه شي، ځکه چې حدث (بې اودسي) د طهارت (پاکوالي) سره منافات لري، د طهارت څخه بغیر لمونځ نه کیږي، نو ګویا حدث (بې اودسي) د صلوة (لمونځ) سره منافات لري، او هیڅ شی د خپل منافي سره نه جمع کیږي، بلکې په دې کې د لمونځ سره دویم منافي چې تلل او مزل کول دي چې په عمل کثیر کې شمیرل کیږي، دا هم موجود شو. لهذا د قیاس په رڼا کې د بې اودسی پیښیدو څخه وروسته لمونځ باقي نه پاتې کیږي، خو دلته د حدث باوجود د لمونځ بقاء په نص سره خلاف القیاس ثابت ده، پس د حدث په صورت کې د لمانځه د بناء مسئله خلاف القیاس ثابت ده، لهذا په دې باندې کومه بله مسئله قیاس کول نه صحیح کیږي، نو په لمونځ کې د سر د زخمي کېدو، یا په لمونځ کې د احتلام کېدو مسئلې په نص باندې قیاس کول غلط کار دی

وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يعقل مَعْنَاهُ فِي حق جَوَازِ التوضي بنبيذ التَّمْرِ
د دریم شرط مثال: هغه دا دی چې د حکم علت به په عقل کې نه راځي، په نبیذ التمر باندې د اودس د
فانه لَو قَالَ جَازَ بِغَيْرِهِ من الأنبذة بِالْقِيَاسِ على
جائز کېدو په حق کې ده، ځکه که څوک ووایي: په نبیذ التمر باندې قیاس کولو له وجې په نورو
نَبِيذِ التَّمْرِ أَو قَالَ لَو شج فِي صلَاته أَو احْتَلَمَ
نبیذونو باندې اودس جائز کړي، یا څوک ووایي که په لمونځ کې د چا سر زخمي شي، یا هغه ته احتلام
يَبْنِي على صلَاته بِالْقِيَاسِ على مَا اذا سبقه الْحَدث
وشي، نو هغه دې په خپل لمونځ باندې بناء وکړي، دا به هغه صورت باندې قیاس کړي چې یو انسان

لَا يَصح لأنَ الحكم في الأَصْل لم يعقل

نه حدث پېښ شي، نو دا قياس يې صحيح نه دی. ځکه چې په اصل کې کوم حکم دی د هغه علت په

مَعْنَاهُ فاستحال تعديته الى الفَرْع وعلى هَذَا قَالَ أَصْحَاب الشَّافِعِي رحمه الله:

عقل کې نه راځي، نو دا (حکم) د فرع طرفته متعدي کول محال دی. د همدې په شان امام شافعي رحمه الله

قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فاذا افترقتا

ويلي دي: هر کله چې دوه ناپاکه منګي (لويې کوزې) جمع شي، نو دواړه پاکې ګرځي. که دا دواړه

بَقِيَتَا على الطَّهَارَة بِالقِيَاس على مَا

جدا جدا شي. نو دا بيا په طهارت باندې باقي پاتې کيږي. په هغه صورت باندې د قياس کولو په وجه

اذا وَقعَتِ النَّجَاسَة فِي القلَّتَيْنِ لأن الحكم لو ثبت في الأَصْل

چې کله د دوه کوزو په برابر اوبو کې نجاست ولوېږي. ځکه که حکم چېرته په اصل کې ثابت شي،

كَانَ غير مَعْقُول مَعْنَاهُ.

نو د هغې علت ذهن ته نه راځي

وَمِثَال الثَّالِث الخ:دريم مثال: د مثال ښخه وړاندې د تمهيد په طور په يوه مسئله باندې خان پوه کړئ!

مسئله: په اتفاق د عالمانو کله چې په لږو اوبو کې نجاست ولوېږي؛ نو هغه اوبه ناپاکه ګرځي. برابره خبره ده چې د نجاست اثر ښکاره وي او که نه وي، که په ډېرو اوبو کې نجاست ولوېږي او د نجاست اثر پکښې ښکاره شي، نو دا اوبه به ناپاکه ګڼل کيږي، خو د لږو اوبو او ډېرو اوبو په اندازه کې د عالمانو اختلاف دی، د احنافو په نزد يې تعيين مکلف انسان ته سپارل شوی دی. که د مبتلی به په نظر کې اوبه ډېرې ښکاره شي؛ نو دا ډېرې دي او که لږې ورته ښکاره شي، نو بيا لږې دي، خو دا چې زياتره خلک په خط نه پوهيږي نو امام محمد رحمه الله د دې لپاره يوه اندازه ښودلې ده چې لس په لسو کې وي، دا اوبه ډېرې ګڼل کيږي، امام شافعي رحمه الله بيا وايي: چې دوه منګې اوبه ډېرې دي. د ده دليل دا حديث دی: "إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يَنْجُسُ" کله چې اوبه دوه منګو ته ورسيږي نو دا اوبه بيا نه ناپاکه کيږي، يعني که د دوه منګو په مقدار باندې اوبو ته نجاست ولوېږي او اثر يې پکښې ښکاره نه وي، نو دا اوبه نه ناپاکه کيږي.

د مثال وضاحت: په حديث کې دي " إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يَنْجُسُ " که څوک په دې حديث باندې قياس کوي او وايي: لکه څرنګه چې امام شافعي رحمه الله قياس کړی دی، که دوه جدا جدا مټکې د ناپاکه اوبو وي، نو دا چې کله يوځای شي؛ نو دا په حکم د ماء کثير کې دي او اوبه ورسره پاکې ګرځي، که تر دې وروسته اوس بېرته جدا کيږي، نو اوبه به پاکې وي. ځکه چې پاکې اوبه مو دوه ځايه کړې، نو موږ وايو دا قياس غلط دی. ځکه چې په حديث کې د دوه مټکو مسئله چې نجاست نه برداشت کوي هغه خلاف القياس ثابت ده او غير معقول المعنی ده، هرکله چې په اصل کې حکم خلاف القياس او غيرمعقول المعنی وي، نو ددې حکم فرع طرفته متعدي کول محال او باطل دي. په دې باندې بله مسئله قياس کول نه صحيح کيږي.

لو ثبت في الأصل الخ: مصنف رحمه الله دا عبارت ځکه راوړی دی چې اولاً خو دا حديث حجت نه دی، ځکه چې ددې په ثبوت کې شک دی. ځکه چې امام ابوداؤد رحمه الله دې حديث ته ضعيف ويلي دي. ددې وجې هم چې د ابن عباس او ابن زبير رضي الله عنهم په باره کې مشهوره ده چې دوی د زمزم څاه ټولو اوبو ويستلو حکم وکړو، که دا حديث صحيح وي؛ نو خلکو به د دوی په وړاندې دا حديث بيان کړی وو او دوی به د زمزم د ټولو اوبو ويستلو د زيار او تکليف څخه بچ پاتې شوي وو، خو داسې ونشوه، معلومه ده چې دا حديث حجت نه دی. بلکې ددې په ثبوت کې شک دی، بلکې ددې سره سره د حديث په متن کې هم اضطراب دی. په بعض متونو کې "قُلَّتَيْنِ" راغلی دی، په بعض متونو کې "ثَلٰثَ قِلَالٍ" راغلی دی، په بعض متونو کې "أَرْبَعِيْنَ قِلَالٍ" راغلی دی، بيا ددې حديث په معنی کې هم اضطراب راغلی دی، د "قُلَّةٌ" يوه معنی "راس الجبل" ده، بله معنی يې "قامت انسان" ده، بله معنی يې "مټکه" ده. بيا د حديث دا مطلب هم کېدای شي چې اوبه کله دوه مټکې وي؛ نو د نجاست بوج نه شي پورته کولای، يعنې اوبه ورسره ناپاکه ګرځي، خلاصه دا چې ددې ټولو عوارضو په بناء باندې دا حديث قابل د حجت نه دی. که ددې ټولو اختلافاتو او عوارضو سره سره موږ ددې حديث صحت تسليم کړو، نو بيا ددې حديث څخه ثابت شوی حکم خلاف القياس دی. لهذا په دې باندې کومه بله مسئله قياس کول او د اصل ثابت شوی حکم فرع طرفته متعدي کول صحيح نه دي.

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ لِأَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ

د څلورم شرط مثال دا دی چې د علت بيان د امر شرعي لپاره وي نه د امر لغوي لپاره، د شوافعو په

فِي قَوْلِهِمْ الْمَطْبُوخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ اِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ

قول کې دي: دانګور کومه شيره چې دومره پخه شي چې نيمه پاتې شي، نو دا به شراب وي، ځکه خمر

يخامر العقل وَغيره يخامرُ العقل أيضاً فيكونُ خمراً

يوازي ددې وجې خمر دې چې په عقل باندې پرده راولي، ددېنه علاوه (مطبوخ منصّف وغيره) هم

بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ إِنما كَانَ سَارِقا لِأَنَّه

عقل پټوي. هغه به هم په دې باندې قياس شي او شراب به وي، سارق (غل) يوازې ددې وجې غل گڼل

أخذ مَال الْغَيْرِ بطريقة الْخفية وَقد شَارَكهُ النباش فِي هَذَا الْمَعْنى

کيږي چې د خلکو محفوظ مال په پټه پورته کوي. کفن غلا کوونکي هم په دې معنى کې د غل سره

فَيكون سَارِقا بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ

شريک دی، نو هغه به هم ددې قياس له وجې غل وي. دا په لغت کې قياس کول دي. د امام شافعي رحمه الله

مَعَ إعترافه أَن الِاسم لم يوضعْ لَهُ فِي اللُّغَة وَالدَّلِيل

ددې اقرار باوجود چې د سارق لفظ په لغت کې د نباش (کفن شکوونکي) لپاره نه دی وضع شوی،

على فَسَاد هَذَا النَّوْع من الْقيَاس أَن الْعَرَب يُسَمِّي الْفرس أدهمَ لسَوَاده

ددې قياس د فساد لپاره دليل دا دی چې عرب د اس د توروالي له وجې اس ته ادهم وايي، سور

وكُمَيْتاً لحمرته ثمَّ لَا يُطلق هَذَا الِاسم عَلَى الزِّنْجِيِّ وَالثَّوْب الْأَحْمَر

اس ته د هغه د سوروالي له وجې ورته کميت وايي، بيا ددې اطلاق په تور حبشي يا سره توبه باندې

وَلَو جَرَتِ الْمقايسة فِي الْأَسَامِي اللُّغَوِيَّة لجَاز ذَلِك

نه کوي، که په لغوي نومونو کې قياس جاري شي نو د علت دموندلو له وجې (په تور حبشي او سره توبې)

لِوُجُود الْعلَّة وَلِأَن هَذَا يُؤَدِّي إِلَى إبطالِ الْأَسْبَاب الشَّرْعِيَّة

باندې به دا نومونه صادق شوي وو. د قياس دا قسم ځکه فاسد دی چې دا قياس اسباب شرعيه د بطلان

وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْع جعل السّرقَة سَبَباً لنَوْع من الْأَحْكَام

طرفته وباسي، اسباب شرعيه د بطلان طرفته ځکه رسوي چې شريعت سرقه د احکامو د يوې نوعې

فَإِذا علقنا الحكم بِمَا هُوَ أَعمُّ منَ السّرقَة

لپاره سبب جوړه کړې ده، بيا چې مونږ (د لاس پرې کولو) حکم د هغه څه سره معلق کړو چې د سرقې

وَهُوَ أخذ مَال الْغَيْر على طَرِيق الْخفية تبين

څخه عام وي، سرقه د بل چا مال په پټه طريقه اخيستلو ته وايي، نو دا خبره به څرگنده شي چې په اصل

أَن السَّبَب كَانَ فِي الْأَصْل معنًى هُوَ غير السَّرقَة وَكَذَٰلِكَ جَعَلَ شربَ الخمر

کي د حکم سبب داسي معنی شي چي د سرقې څخه علاوه وي او دغه راز شریعت د شرابو څښل د

سَبَباً لِنَوْعٍ من الْأَحْكَام فَاذا علقنا الحكم بِأَمْر أعمّ مِنَ الْخَمْر

احکامو یوې نوعې لپاره سبب جوړ کړی دی، بیا چې موږ حکم د هغه شي سره معلق کړو چې د شرابو

تَبَيَّنَ أَن الحكم كَانَ فِي الْأَصْل مُتَعَلِّقاً بِغَيْر الْخَمْر.

څخه عام وي، نو دا خبره به څرګنده شي چې په اصل کې حکم د شرابو (خمر) څخه د علاوه سره معلق ؤ.

قوله: وَمِثَال الرَّابِع الخ: مصنف رحمه الله په دې عبارت سره د قیاس په پنځه شرائطو کې د څلورم شرط د فوت کېدو دوه مثالونه وړاندې کوي. د قیاس د صحت څلورم شرط دا دی چې د علت استخراج به د شرعي حکم لپاره وي نه د امر لغوي لپاره.

لومړی مثال: د مثال د وضاحت څخه وړاندې د تمهید په ډول دوه اصطلاح ګانې زده کړئ!

(۱) د احنافو په نزد خمر د انګورو هغه شیرې ته وایي چې په ایشېدلو سره زګ پکښې پیدا شي، حکم یې دا دی چې یو څاڅکی یې څښل هم حرام دي، برابره خبره ده چې نشه کوونکي وي او که نه وي، ددې د څښلو له وجې به په انسان باندې حد جاري کېږي، ددې د حرمت منکر کافر دی، ځکه چې ددې حرمت په قرآني نص سره ثابت دی.

(۲) **مطبوخ منصف**: د انګورو هغه شیره ده کومه چې دومره پخه شي چې نیمه پاتې شي، ددې حکم دا دی چې ددې صرف دومره اندازه څښل ناروا دي چې نشه کوونکي وي، کومه اندازه چې نشه کوونکي نه وي هغه حرام نه وي او نه هم موجب د حد دي، ددې حلال ګڼونکی کافر هم نه وي

اوس مثال وپېژنئ! امام شافعي رحمه الله فرمایي مطبوخ منصف (د انګورو هغه شیره چې د پخولو له وجې نیم پاتې شي او نشه پکښې پیدا شي) هم خمر دي او د حرامو په حکم کې داخل دي، ځکه چې خمر بناء دی په مخامرة العقل باندې، معنی یې ده عقل پټول، خمر ته خمر په دې وجه وایي چې دا هم په عقل باندې پرده راولي، مطبوخ منصف هم د نشې له وجې په عقل باندې پرده راولي، لهذا دا به خمر وي، ددې به هم هغه حکم وي کوم چې د نورو شرابو دی، ددې یو څاڅکی به هم شراب ګڼل کېږي، څښونکي ته به یې حد اوږول کېږي، برابره خبره ده چې نشه کوونکي وي او که نه وي، ددې حلال ګڼونکی به کافر وي، موږ وایو دا قیاس نه صحیح کېږي، ځکه چې دا قیاس في اللغة دی، یعنې د قیاس په وجه د مطبوخ منصف لپاره لومړی لغوي حکم یعنې خمر کېدل ثابتېږي، بیا ددې په ذریعه د حرمت حکم

ورته ثابتيږي، بيا امام شافعي رحمه الله خپله په دې خبره باندې اقرار کوي چې لفظ د خمر مطبوخ منصّف لپاره نه دی وضع شوی. ګويا د لغت په اعتبار سره مطبوخ منصّف نه د امت په اجماع سره خمر ويل جائز نه دي. بالفرض که دا قياس صحيح دی: نو په عربي لغت کې به مطبوخ منصّف ته خمر ويل صحيح وی. حال دا چې په لغت کې هم مطبوخ منصف ته خمر ويل صحيح نه دي. دا ددې خبرې دليل دی چې مطبوخ منصّف خائنه شی دی او خمر خائنه شی دی. لهذا دا قياس في اللغة دی او دا ناجائز دی.

دويم مثال: د احنافو په نزد نبّاش سارق نه دی. لهذا په ده باندې به قطع د يد نه وي. امام شافعي رحمه الله وايي چې نباش هم سارق دی. ددې وجې به په ده باندې حد سرقه جاري کيږي. د دوی دليل دا دی چې سارق هر هغه چاته ويل کيږي چې پردی محترم شی په پټه طريقه له چا څخه واخلي، ددې معنی په اعتبار سره نباش هم د سارق سره په حکم کې شريک دی. ځکه چې نباش هم کفن (پردی کالی) په پټه طريقه اخلي. لهذا دا هم سارق شو. په ده باندې به هم د سارق حکم عملي کيږي. موږ وايو دا قياس صحيح نه دی. ځکه چې دا قياس في اللغة دی، داسې چې: د قياس په وجه د نباش لپاره اولاً د سارق حکم ثابت شو. بيا ددې په ذريعه شرعي حکم يعنې قطع د يد ثابت شوه. حال دا چې امام شافعي رحمه الله خپله ددې خبرې اقرار کوي چې د سارق نوم په لغت کې د نباش لپاره نه دی وضع شوی. ګويا د لغت په اعتبار سره نباش ته سارق ويل بالاتفاق صحيح نه دي. که دا قياس صحيح وی، نو په لغت کې به نباش ته سارق ويل هم صحيح وی او حال دا چې نباش ته سارق ويل بالاتفاق صحيح نه دی.

دا ددې خبرې دليل شو چې سارق خائنه دی او نباش خائنه دی. لهذا دا قياس في اللغت دی او صحيح نه دی. موږ د قياس د صحت په شرائطو کې ويلي وو: د علت استخراج به د شرعي امر له وجې وي د امر لغوي له وجې به نه وي او دلته په دواړه مثالونو کې د علت استخراج د امر لغوي لپاره دی: پس د شرط د فوت کيدو په بناء باندې دا قياس صحيح نه دی.

قوله: والدليلُ على فسادِ هٰذا النوعِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د قياس في اللغت په بطلان باندې دوه دليله وړاندې کوي، يعنې ددې خبرې د بطلان دليل پيش کوي چې په اسامي لغويه کې قياس ناجائز دی.

لومړی دليل: عرب تور اس ته د توروالي له وجې "أَدْهَمْ" وايي. ځکه چې "أَدْهَمْ" د "دهمة" څخه اخيستل شوی دی، د "دهمةٌ" معنی توروالي دی. عرب سور اس ته د سوروالي له وجې "كُمَيتٌ" وايي، ځکه چې "كُميت" د "كُمتٌ" څخه اخيستل شوی دی، د "كُمتٌ" معنی ده سور کېدل، که قياس في اللغت جائز وی، نو حبشي ته به هم "أدهمْ" ويل جائز وی، سرې توتې ته به

هم "كميت" ويل جائز وى، حال دا چې بالاتفاق تور حبشي ته "أدهم" او سور اس ته "كميت" ويل جائز نه دي، حبشي ته د توروالي باوجود د "أدهم" اطلاق نه كيږي. دغه راز سړي به توتي باندې د سوروالي له وجې د "كميت" اطلاق نه كيږي. دا ددې خبرې دليل دى چې قياس في اللغت جائز نه دى

دويم دليل: قياس في اللغت ددې وجې هم باطل دى چې قياس في اللغت د اسباب شرعيه وو ابطال لره مستلزم دى، يعني كه قياس لغوي جائز شي: نو اسباب شرعيه به هم باطل وګرځي، د اسباب شرعيه وو بطلان محال دى، ځكه چې د اسباب شرعيه وو صحت په شرعي دلائلو سره ثابت دى، هغه چې محال لره مستلزم وي هغه هم محال دى. لهذا قياس في اللغت هم محال دى.

بيان د ملازمې: يعني د قياس في اللغت له وجې د اسباب شرعيه وو بطلان داسې لازميږي چې شريعت سرقه د يو شرعي حكم يعني د لاس پرې كولو لپاره يو سبب ګرځولى دى، د الله تعالى قول دى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" سرقه پردى مال په پټه اخيستلو ته ويل كيږي، په داسې حال كې چې د لسو درهمو د ماليت په اندازه وي، اوس كه مونږ د لاس پرې كولو شرعي حكم د داسې معنى سره معلق كړو چې د سرقې څخه هم عام وي، او هغه معنى عامه "پردى مال پټ اخيستل" دي، يعني كه مونږ د لاس پرې كولو سبب (د بل مال په پټه اخيستل)، ومنو چې سارق او نبّاش دواړو ته شامله ده، نو ددې څخه دا لازميږي چې د لاس پرې كولو شرعي سبب سرقه (غلا) نه ده. بلكې بله معنى ده كومه چې د سرقې څخه عامه ده، حال دا چې شريعت د لاس پرې كولو سبب سرقه ښودلى دى. نو په دې سره به د سبب شرعي ابطال لازم شي.

دغه راز شريعت د شرابو څښل د حد لپاره سبب ښودلى دى، اوس كه مونږ حد د داسې امر سره معلق كړو چې د شرابو څخه عام وي، يعني مخامرة العقل د حد لپاره سبب وګرځول شي، نو دا به لازمه شي چې د حد شرعي سبب د شرابو څښل نه دي، بلكې كومه بله معنى ده چې د شرابو څخه عامه ده، مطبوخ او غير مطبوخ دواړو ته شامله ده، حال دا چې شريعت د حد لپاره شرعي سبب خمر ګرځولى دى، نو داسې به د سبب شرعي ابطال لازم شي او دا جائز نه دى، هركله چې د اسباب شرعيه وو بطلان جائز نه دى، نو د كوم قياس له وجې چې دا باطل لازم شو هغه به هم باطل وي. خلاصه دا چې ددې دواړو دليلونو څخه معلومه شوه چې قياس في اللغت جائز نه دى

وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ (مَا لَا يَكُون الْفَرْعِ مَنْصُوصاً عَلَيْهِ)
د پنځم شرط مثال دا دی چې فرع به منصوص علیه نه وي، (یعنې په دې باندې به کوم نص نه وي
كَمَا يُقَالُ اعتاق الرَّقَبَة الْكَافِرَة فِي كَفَّارَة الْيَمِين وَالظِّهَار
راغلی) لکه د قتل په کفاره چې قیاس وشي او وویل شي چې د قسم او ظهار په کفاره کې د کافر
لَا يجوز بِالْقِيَاسِ على كَفَّارَة الْقَتْلِ وَلَوْ جَامع الْمظَاهر فِي خلال الْإِطْعَام
رقبه ازادول جائز نه ده، که ظهار کوونکي سړي د خوړو ورکولو په منځ کې کوروالي وکړي، نو هغه
يَسْتَأْنِف الْإِطْعَام بِالْقِيَاسِ عَلى الصَّوْم وَيجوز للمحصر أَن
به له سره دوه‌ی ورکوي، په روژه باندې د قیاس کولو په وجه. او د محصر لپاره جائز دي چې روژې
يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ على الْمُتَمَتِّع وَالْمُتَمَتِّعُ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيق
ونیسي او ځان حلال کړي، په متمتع باندې د قیاس کولو په وجه. هرکله چې متمتع په ایام التشریق
يَصُوم بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قَضَاء رَمَضَانَ.
کې روژې ونه‌شي نیولای، نو هغه به په رمضان باندې دقیاس کولو په وجه د ایام التشریق وروسته روژې نیسي

قوله وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د قیاس په پنځو شرائطو کې د پنځم شرط د فوت کیدو څلور مثالونه بیانوي: پنځم شرط دا دی چې فرع به منصوص علیه نه وي، یعنې کومه مسئله چې قیاس کوئ د هغې په باره کې به قرانې یا نبوي نص نه وي راغلی. که د فرع په باره کې کوم نص راغلی وي، نو دا قیاس به صحیح نه وي. ځکه چې د مافوق دلیل په وجود کې په قیاس باندې عمل نه صحیح کیږي.

لومړی مثال: د احنافو په نزد د قتل خطاء په کفاره کې د مؤمن غلام ازادول ضروري دي، لکه څرنګه چې قرانې نص دی "وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ" خو ددې خلاف د یمین او ظهار په کفاره کې مطلق د غلام ازادول کافي کیږي، برابره خبره ده چې مؤمنه وي او که کافره، ځکه چې قرانې کوم نص ددې باره کې راغلی دی په هغې کې د مؤمنة قید نشته، لکه د الله تعالی دا قول دی "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا" امام شافعي رحمه الله بیا وایي لکه څرنګه چې د قتل خطاء په کفاره کې مؤمنه رقبه ازادول ضروري دي، دغه راز په کفاره د یمین او ظهار کې هم مؤمنه رقبه ازادول ضروري دي، ګویا هغه د یمین او ظهار کفاره د قتل په کفاره باندې قیاس کوي، فرمایي چې د قتل په کفاره کې د مؤمنه قید دی، لهذا دغه قید

دلته په كفاره د يمين او ظهار كې هم معتبر دى او د دوى ترمنځ علت مشترك كفاره ده، لهذا په كفاره د يمين او ظهار كې هم مؤمنه رقبه ازادول ضروري ده.
موږ وايو چې كفاره د يمين او ظهار په كفاره د قتل خطاء باندې قياس كول نه دي صحيح، ځكه چې فرع يعنې كفاره د يمين او ظهار دواړه منصوص عليه دي، يعنې د فرع په باره كې نص موجود دى، د كومې فرعي باره كې چې نص راغلى وي، په هغې كې قياس نه صحيح كيږي، ځكه چې نص اقوى دى د قياس څخه. د اقوى په موجودګۍ كې په قياس باندې عمل كول جائز نه دي

دويم مثال: احناف وايي، كوم سړى چې د خپلې ښځې سره ظهار وكړي، نو هغه سړي ته مظاهر ويل كيږي، اوس كه هغه د خپلې ښځې خواته ورځي، نو په هغه باندې ضروري ده چې د ظهار كفاره به ادا كوي. د كفارې صورت دا دى چې لومړى به رقبه ازاده كړي، كه د رقبې د ازادولو وس نه لري، نو مسلسل شپېته روژې به نيسي، په دې دواړو صورتونو كې د "مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا" قيد راغلى دى، اوس كه دغه مظاهر د ديرشو ورځو روژو وروسته د ښځې سره جماع وكړي، نو مخكينى ديرش روژې به بې اعتباره وي، له سره به شپېته ورځې روژې نيسي. ځكه چې په قرآن كې يې د اعتاق او روژو په مسئله كې د "مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا" قيد ولګولو. كه څوك ددې وس هم نه لري، نو بيا دې شپېتو مسكينانو ته ډوډى وركړي، په دې كې د "مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا" قيد نشته. كه مظاهر مثلا ديرشو مسكينانو ته د ډوډى وركولو وروسته د ښځې سره كوروالى وكړي، نو ديرشو مسكينانو ته به ډوډى وركول كالعدم نه وي، بلكې په دې باندې به بناء كيږي او پاتې ديرشو مسكينانو ته به هم ډوډى وركړي، ځكه چې د ډوډى وركولو باره كې راغلي دي "فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا" په دې كې د قبل المسيس قيد نشته. لهذا د ډوډى وركولو مسئله به مطلق پاتې كيږي، د ډوډى وركولو په مابين كې د جماع كولو په صورت كې به استيناف واجب نه وي
امام شافعي رحمه الله فرمايي كه ديرشو مسكينانو ته يې د ډوډى وركولو وروسته د خپلې ښځې سره كوروالى وكړو، نو مخكينى ډوډى به كالعدم وي، فريضه به له سره شروع كيږي. اطعام په روژه باندې قياس كوي فرمايي. لكه څرنګه چې په روژه كې د "مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا" قيد موجود دى، دغه راز په اطعام كې هم د "مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا" قيد معتبر دى. لكه څرنګه چې روژې د جماع څخه وړاندې ضروري دي. د روژو په مابين كې د جماع كولو په وجه استيناف واجب دى. دغه راز شپېته مسكينانو ته ډوډى وركول هم د جماع څخه وړاندې ضروري دي، نو كه د ډوډى په مابين كې جماع وكړي استيناف به ضروري وي. علت مشتركه د دواړو

ترمنځ كفاره ده، هر كله چې په هغې كفاره كې دا قيد معتبر دی؛ نو په دې كفاره به هم دا قيد معتبر وي

مونږ دا ځواب وايو: چې اطعام په روژه باندې قياس كول صحيح نه دي، ځكه چې اطعام ځپله منصوص عليه دی، لكه څرنګه چې پورته ذكر شو او منصوص عليه په بل شي باندې قياس كول صحيح نه دي، ځكه چې د قياس لپاره ضروري ده چې فرع به منصوص عليه نه وي

دريم مثال: د احنافو په نزد د محصر د حلالي لپاره ضروري ده چې د ځا په لاس خاروی حرم ته ولېږي، د هغه سره د ذبح تاريخ وټاكي، نو هر كله چې هغه ته دا يقين وشي چې خاروی حلال شوی دی ځپل احرام دې خلاص كړي، كه خاروی نه لېږي نو دی به همېش محرم وي، حلال به نه ګرځي، ځكه چې د الله تعالى وينا ده "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" (ځپل سرونه مه خرېئ! ترڅو چې د قرباني خاروی ځپل ځای حرم ته ونه رسېږي، امام شافعي رحمه الله بيا وايي چې كه حرم ته خاروی نه شي لېږلای، نو هغه به لس ورځې روژې ونيسي؛ نو حلال به شي، په متمتع باندې قياس كوي، كه متمتع د هدی حلالولو څخه عاجز شي، نو هغه لس روژې نيولای شي، دغه راز محصر محرم هم دی، په دې قياس كې علت مشتركه "د قرباني د استطاعت نه موجودېدل" دي، مونږ وايو ستاسو قياس غلط دی، ځكه چې فرع يعني محصر ځپله منصوص عليه دی، لكه په قران كې چې دي "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ" (ځپل سرونه مه خرېئ! ترڅو چې د قرباني خاروی ځپل ځای حرم ته ونه رسېږي، منصوص عليه په بل شي باندې قياس كول صحيح نه دي، ځكه چې د قياس د صحيح كېدو لپاره شرط دا دی چې فرع يعني كوم شي قياس كېږي هغه به منصوص عليه نه وي

څلورم مثال: كه متمتع حاجي د قرباني وس نه لري، نو ددې په بدله كې بيرې لس روژې ضروري دي، هغه لس روژې به داسې نيسي چې درې روژې به د حج په ورځو كې وي او اوه/۷ روژې به د حج څخه وروسته نيسي، خو كه د حج په ورځو كې يې درې روژې نه شو نيولای، ترڅو چې لسمه د ذي الحجې راغله، نو بيا د احنافو په نزد په ده باندې به دم (قرباني) واجب وي، د حج څخه وروسته په لسو ورځو روژو نيولو سره يې غاړه نه خلاصيږي، امام شافعي رحمه الله وايي كه حاجي د حج په ورځو كې درې روژې نه شي نيولای، نو د حج د ورځو څخه دې وروسته راوګرځوي، هغه يې د رمضان په قضايي روژو باندې قياس كوي، وايي كه د رمضان په دې مياشته كې د يو سړي څخه روژې قضا شي؛ نو د بل رمضان راتلو څخه دې وړاندې د روژو قضاء راوګرځوي، دغه راز كه دلته هم په حج كې درې روژې نه شي نيولای؛ نو لومړی دې اوه/۷ روژې ونيسي، بيا دې د درې ۳ روژو قضاء راوړي، خو مونږ ورته وايو چې ستاسو دا قياس غلط دی، ځكه چې فرع يعني د متمتع سړي روژې ځپله منصوص عليه

دی او منصوص علیه په بل باندې قیاس کول نه دي صحیح. هغه نص دا دی چې یو سړي عمر رضی الله عنه ته وویل: زه متمتع وم او د قربانۍ وس مي هم نه درلود، د قربانۍ په بدل کې د روژو وس مي هم نه درلود، تردې چې لسمه ذوالحجه راباندې راغله. نو عمر رضی الله عنه ورته وویل "عَلَيْكَ الْهَدْيُ" اوس په تا باندې هدیه واجب ده، هغه ورته وویل "لَا أَجِدُ" زه خو د هدیې وسه نه لرم. نو عمر رضی الله عنه ورته وویل: " د خپل قوم څخه يې وغواړه، هغه ورته وویل دلته زما د قوم هیڅ څوک نشته، په دې وينا سره هغه خپل غلام ته وویل ده ته د قربانۍ رويۍ ورکړه، ددې لپاره چې دی قرباني وکړي. ګورئ! دلته د حج د ورځو تيريدو نه وروسته چې عمر رضی الله عنه هغه سړي ته د روژو نيولو اجازه ورنه کړه، بلکې هغه ته يې وويل "عَلَيْكَ الْهَدْيُ" دلته د هدي په وجوب باندې تصريح شوې ده، لهذا معلومه شوه چې اوس د هغه لپاره روژې نيول جائز نه دي، نو موږ وايو چې ددې نص په موجودګۍ د متمتع روژه د رمضان په قضائي روژو باندې قياس کول ناجائز دي، ځکه چې د قياس د صحت لپاره شرط دا دی چې فرعه به منصوص عليه نه وي.

فَصْلٌ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ

هُوَ	تَرَتُّبُ	الحكم	فِي	غير	الْمَنْصُوص	عَلَيْهِ	على معنًى

شرعي قياس په غير منصوص عليه کې د حکم مرتب کېدل دي چې په داسې معنا باندې بناء وي.

هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الحكم فِي الْمَنْصُوص عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّمَا يُعرفُ كَوْنُ الْمَعْنٰى عِلَّةً بِالْكِتَاب
چې دغه معنی په منصوص عليه کې د حکم علت وي، بيا ددې معنى علت کېدل به په کتاب الله،
وَبِالسُّنَّة وَبِالْإِجْمَاع وَبِالْإِجْتِهَاد وَالْإِسْتِنْبَاط.
سنت رسول الله، اجماع او په اجتهاد او استنباط سره معلوم وي

فَصْلٌ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ الخ: د قياس حجيت او د قياس د صحت شرائطو بيانولو وروسته په دې فصل کې د قياس شرعي تعريف او د هغې رکن بيانوي

د قياس شرعي تعريف: (١) " هُوَ تَرَتُّبُ الحكم فِي غير الْمَنْصُوص عَلَيْهِ على معنًى هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِكَ الحكم فِي الْمَنْصُوص عَلَيْهِ " يعني په منصوص عليه کې چې کومه معنی د حکم لپاره علت جوړه شوې ده، ددې معنى په بناء باندې غير منصوص عليه کې د حکم ثابتېدل، مثلاً په شرابو کې د حرمت

---

(١). د قياس شرعي يو تعريف دا دی: "تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة بينهما" وړاندې تير شوی دی.

علت نشه ده، ددې نشې معنی په بناء باندې غیر شراب (هیروئین، چرس او داسې نور) کې د حرمت د حکم ثبوت قیاس شرعي دی. د تعریف څخه معلومه شوه چې د قیاس مدار په علت باندې دی، کوم چې د اصل او فرع ترمنځ مشترک دی، د چا له وجې چې حکم د اصل له طرفه فرع طرفته متعدي کیږي. بیا په دې خبره کې اتفاق دی چې په غیر منصوص علیه کې حکم، د علت له وجې ثابتیږي، په دې کې اختلاف دی چې خپله په منصوص علیه کې حکم د علت له وجې ثابت دی او که د نص له وجې، عراقي مشائخ وایي چې په دې کې حکم په نص سره ثابتیږي، محض علت د تعدیت لپاره وي، یعنې علت د اصل څخه فرعي طرفته د حکم د متعدي کولو لپاره وي. د سمرقند مشائخ او امام شافعي رحمه الله فرمایي چې په اصل (منصوص علیه) کې حکم د نص له وجې نه دی، بلکې د علت په بناء باندې ثابتیږي او نص ددې حکم لپاره علامه وي، د مصنف رحمه الله د تعریف څخه معلومیږي چې دده رجحان د سمرقند د مشائخو طرفته دی، څکه چې هغوی د قیاس شرعي په تعریف کې ویلي وو: "د داسې معنی له وجې چې په منصوص علیه کې د حکم لپاره علت وي" ددې څخه معلومه شوه چې په اصل او منصوص علیه کې حکم د علت له وجې ثابت شوی وي، بیا همدا علت د اصل او علت ترمنځ مشترک وي، په همدې علت باندې د اصل څخه فرعي طرفته د انتقال مدار وي، همدې علت ته د قیاس رکن ویل کیږي.

قوله إنما يُعرفُ كَونُ المَعنى عِلّةً الخ: مصنف رحمه الله وایي کومه معنی چې په منصوص علیه کې د حکم علت جوړیږي د هغې علت کېدل به یا په نص (کتاب الله یا سنت رسول الله) سره معلومیږي، یا به د مجتهد په اجتهاد او استنباط سره معلومیږي، خلاصه دا چې په قیاس کې به هغه علت معتبر وي چې علت کېدل یې په کتاب الله، سنت رسول الله یا اجماع یا د مجتهد په اجتهاد او استنباط سره ثابت شوی وي

بحث العلة المعلومة بالكتاب

فمثال	العلّة	المَعلومَة	بِالكتاب	كثرةُ	الطواف	فإنّها
د کتاب الله څخه د معلوم شوي علت مثال ډیر طواف کول دي، څکه چې ډیر طوافونه د اجازت په						
جعلت	عِلّة	لسُقوط	الحَرج	فِي	الاستئذان	فِي	قَوله	تَعالَى	{ لَيسَ
غوښتلو کې د حرج د ساقطولو لپاره علت ګرځول شوی دی. د الله تعالی قول دی ددې ډرې[2]						
عَلَيكُم	وَلَا	عَلَيهِم	جُنَاحٌ	بَعدَهُنّ	طَوّافُونَ	عَلَيكُم	بَعضُكُم
وختونو وروسته نه په تاسو کومه ګناه ده او نه په هغوی باندې، څکه چې بیا تاسو یو بل ته تلونکي						

عَلَى بَعْضٍ } ثُمَّ أسقط رَسُول الله عَلَيْهِ الصلوة وَالسَّلَام حرج نجَاسَة

او راتلونکي يئ؛ په ديکښې علت جوړشوی دی. بيا رسول الله صلی الله عليه وسلم د همدې علت د حکم

سُؤر الْهِرَة بِحكم هٰذِه الْعلَّة فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: (والهرة لَيست بنجسة

له وجې د پيشو د جوټې نجاسته بې ساقط کړو، ځکه نبي عليه السلام ويلي دي: د پيشو جوټه ناپاکه

فإنَّها من الطوافين عَلَيْكُم والطوافات)

نه ده، ځکه چې هغه په تاسو باندې (ستاسو د بچو او ښځو په څير) تلونکي او راتلونکي ده. بيا

فقاس أَصْحَابنَا جَمِيع مَا يسكن فِي الْبيُوت

زموږ عالمانو دطواف د علت په وجه ټول هغه ځناور په دې باندې قياس کړه چې په کور کې اوسيږي،

كالفأرة والحية علي الْهِرَة بعلة الطّواف وَكَذَلِكَ قَوْله تَعَالَى { يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ

لکه: مږک او مار، دغه راز د الله تعالى فرمان: الله تعالى ستاسو سره نرمي خوښوي او سختي نه

وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ } بَيَّنَ الشَّرْعَ أَن الْإِفْطَار لِلْمَرِيض وَالْمُسَافر لتيسير الْأَمر

خوښوي، شريعت بيان کړه چې د ناروغ او مسافر لپاره افطار کول په دوی باندې د روژو معامله

عَلَيْهِم ليتمكنوا مِنْ تَحْقِيق مَا يتَرَجَّح فِي نَظَرِهِمْ مِنَ الْإِتْيَان

اسانه کول دي، ددې لپاره چې دوی په هغه څه قادر شي کوم چې د دوی په نظرونو کې راجح وي.

بِوَظِيفَةِ الْوَقْت أَو تَأْخِيره إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ.

يعني وقتي فرض په ځای کول يا يې تر نورو ورځو پورې مؤخر کول

قوله فمثال الْعلَّة الْمَعْلُومَة الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د هغه علت مثال بيانوي چې علت کېدل يې په کتاب الله سره ثابت وي، هغه علت کثرت د طواف دی، د الله تعالى په فرمان: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ" د اجازت غوښتلو په مسئله کې د حرج ساقطولو لپاره کثرت طواف علت ګرځول شوی دی. تفصيل يې دا دی، الله تعالى فرمايلي: ستاسو سره چې کوم غلامان، وينځې او قريب البلوغ ماشومان وي: هغوی چې ستاسو خواته راځي، په درې وختونو کې (د سهار د لمانځه څخه وړاندې، د ماسپښين د لمانځه پرمهال او د ماسخوتن د لمانځه څخه وروسته) به اجازه غواړي، ځکه چې دغه درې وخته تاسو په هغه نرۍ لباس کې يئ چې تاسو د بل په وړاندې په هغه لباس کې ليدل نه خوښوئ؛ لهذا په دې درې وختونو کې ستاسو د غلامانو، وينځو او قريب البلوغ هلکانو

لپاره ضروري ده چې ستاسو څخه اجازه وغواړي. البته ددې درې وختونو څخه پرته په نورو وختونو کې به هم ستاسو لپاره په اجازه غوښتلو کې تکليف وي او هم به د هغوی لپاره، ځکه چې هغوی به بيا - بيا راځي، لهذا ددې درې وختونو څخه پرته کور ته په داخليدلو کې هيڅ گناه نشته، الله تعالی ددې لپاره چې تاسو د تکليف څخه وساتي: نو بې اجازې داخلول يې جائز کړه، د اجازې په مسئله کې يې د تکليف لپاره مدار زيات تلل او راتلل علت گرځولی دی او وې ويل "طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" پس د کثرت طواف حرج سقوط علت خپله قران گرځولی دی.

ثُمَّ أسقط رَسُولُ الله ﷺ: بيا د همدې علت (زيات طواف) په بنا، نبي کريم ﷺ د پيشو د جوټې نجاست د تکليف له وجې لرې کړو، نبي کريم ﷺ وفرمايل "الهرةُ ليست بنجسةٍ فإنها من الطوافينَ عليكم والطوافاتِ" يعنې پيشو ناپاکه نه ده، ځکه چې دا (د ماشومانو، غلامانو او وينځو په څېر) زياتره وخت په تاسو باندې داخليږي، دا چې پيشو زياتره وخت کور ته داخليږي، ددې څخه د کور لوښي او لوښي خوندي ساتل گران کار دی، لهذا که ددې جوټه ناپاکه وگرځول شي، نو خلکو ته به تکليف وي، د همدې تکليف د ساقطولو لپاره نبي کريم ﷺ زيات طواف علت وگرځولو او د پيشو پس خورده (جوټه) يې پاکه وگرځول

فائده: د پيشو پس خورده د ائمه ثلاثه وو او امام ابو يوسف رحمه الله په نزد پاکه ده، دليل يې هغه حديث دی کوم چې پورته ذکر شو، خو طرفين فرمايي چې د پيشو جوټه مکروه تنزيهي ده، ځکه چې په يو حديث کې د پيشو په اړه رسول الله ﷺ داسې ويلي دي: "الهرةُ سبعٌ" پيشو درنده دی، دا څرگنده ده چې د درنده پس خورده مرداره ده، لهذا د پيشو جوټه هم ناپاکه گرځول پکار ده، قياس هم ددې تقاضا کوي چې د پيشو پس خورده دې ناپاکه وي، ځکه چې د پس خوردې مدار په نارو (لعابو) باندې دی، نارې د غوښې څخه پيدا کيږي، د پيشو غوښه ناپاکه ده، لهذا ددې څخه به پيدا کيدونکې لعاب او نارې به هم ناپاکه وي، نو د ناپاکو نارو له وجې به پس خورده هم ناپاکه وي، امام صاحب رحمه الله دواړه ډوله دلائل (يعنې د پيشو د جوټې د حلت دلائل او د پيشو د جوټې د حرمت دلائل) خپل مخې ته کړه او د علت کثرت طواف له وجې يې نجاست ساقط کړو، خو د "الهرةُ سبعٌ" او قياس له وجې به په دې کې کراهت بيا هم پاتې وي

فقاسَ أصحابُنا الخ: ددې علت کثرت طواف په بنا، مجتهدينو امامانو په کور کې د اوسيدونکو حيواناتو لکه مږک، مار او داسې نورو قياس هم په پيشو باندې کړی دی، د تکليف د ساقطولو لپاره د کثرت طواف علت له وجې يې د دوی پس خورده هم پاکه گرځولې ده.

وكذلك قوله تعالى الخ: د دې ځاى څخه مصنف رحمه الله د علت دويم مثال بيانوي چې علت كېدل بې د كتاب الله څخه معلوميږي، د كتاب الله څخه يو بل تاسيد ونكې علت (علت يسر) دى، چې د الله تعالى په دې فرمان "يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (الله تعالى ستاسو لپاره په حق كې اسانې غواړي او ستاسو په حق كې تنګي نه غواړي) كې موجود دى، ځكه چې ددې جملې څخه وړاندې الله تعالى داسې فرمايلي دي "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (هغه چې په تاسو كې ناروغ يا مسافر وي، نو دوى دې هغه وخت روژه نه نيسي، بلكې بل وخت دې روژه ونيسي) بيا يې وروسته ويل "يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" نو ددې دواړو جملو څخه معلومه شوه چې مسافر او ناروغ ته د افطار اجازه او علت دوى ته اسانې پيدا كول او تنګې لرې كول دي، ددې لپاره چې تاسو ته هغه څه چې ستاسو لپاره ګټور وي وېې كړئ كه د ناروغى او سفر په حالت وكې روژه ستاسو لپاره اسانه وي، نو روژه ونيسئ او كه د فرضو په وروسته كولو كې ستاسو لپاره اسانې وي، نو فرض وروسته كړئ او افطار وكړئ، بيا وروسته ددې پاتې شوو روژو قضاء راوګرځوئ

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رحمه الله: اَلْمُسَافِرُ إِذَا نَوَى فِي أَيَّامِ رَمَضَانَ

او د (اسانې) ددې معنى د اعتبار له وجې امام اعظم ابوحنيفه رحمه الله ويلي كله چې مسافر په رمضان

وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ

د بل واجب روژې نيت وتړي، نو هغه نيت به يې د بل واجب روژې څخه ادا كيږي. ځكه چې د مسافر

لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ بَدَنِهِ وَهُوَ الْإِفْطَارُ

لپاره كله د هغه څه رخصت ثابت شو چې د هغه بدني فوائدو طرفته واپس كيږي چې هغه روژه نه

فَلِأَنْ يَثْبُتَ لَهُ ذٰلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ

نيول دي. نو دهغه لپاره د هغه شي رخصت په طريق اولى سره ثابت وي چې د هغه ديني فوائدو طرفته

إِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوْلٰى.

واپس كيږي او هغه ځان د واجبو د ذمه وارۍ څخه وېستل دي

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى الخ: د افطار د رخصت د همدې علت يسر په بناء باندې امام صاحب رحمه الله يوه مسئله متفرع كړې ده. كوم سړى چې د رمضان په مياشت كې مسافر يا ناروغ وي، هغه په رمضان كې كومه بله واجبه روژه. لكه نذر يا قضاء يا د كفارې نيت وتړي، نو هغه بل

واجب به يې ادا شي، ځکه چې د روژې په نه نيولو سره ورته بدني فايده رسيږي، د عملي د بلې واجب روژې په نيولو سره ورته اخروي فايده رسيږي، نو لکه څرنګه چې د دنيوي فايدې له وجې ورته د افطار رخصت حاصل دی، نو د اخروي فايدې د ترلاسه کولو لپاره خو ورته په طريق اولی رخصت حاصل دی چې هغه د بل واجب قضاء روژه ونيسي او د قيامت په ورځ د يوې لويې ګناه څخه ځان وساتي او دغه راز د واجب عمل د ذمه وارۍ څخه ځان خلاص کړي.

بحث العِلّة المَعْلُومَة بالسُّنَّةِ

وَمِثَال الْعِلّة الْمَعْلُومَة بِالسُّنَّةِ فِي قَوْله عَلَيْهِ الصلوة وَالسَّلَام (لَيْسَ

د سنت څخه د معلوم شوي علت مثال د نبي کريم صلی الله عليه وسلم په دې فرمان چې: او دس په هغه

الْوضُوء على من نَام قَائِما أَو قَاعِدا أَو رَاكِعا أَو سَاجِدا إِنَّمَا الْوضُوء

چا نه دی واجب چې په ولاړه، يا په ناسته، يا د رکوع په حالت کې ويده شي، بلکې او دس خو صرف

على من نَام مُضْطَجعاً فَإِنَّه اذا نَام مُضْطَجعاً استرخت مفاصله)

په هغه سړي واجب دی چې په ملاسته ويده شي، ځکه چې کله دی په ملاسته ويده شي؛ نو وروڼو نه

جعل إسترخاء المفاصل عِلّة فيتعدي الحكم بِهٰذِهِ الْعِلّة

يې خلاص شي، د وروڼو خلاصوالی يې علت ګرځولی دی، نو حکم به د همدې علت څخه متعدي

إِلَى النّوم مُسْتَنداً أَو مُتكئاً إِلَى شئ لَو أزيل عَنهُ

کيږي هغه خوب ته چې په ټيک لګولو سره ويده شي، يا يو شي ته تکيه وي، که هغه شی ترې لرې

لسقط وَكَذٰلِكَ يتَعَدَّي الحكم بِهٰذِهِ الْعِلّة إِلى الْإِغْمَاء وَالسُّكْر

شي، نو دی غورځيږي، دغه راز دا حکم په همدې علت سره متعدي کيږي بې هوشۍ او نشې ته. او

وَكَذٰلِكَ قَوْله عَلَيْهِ السَّلَام (توضئ وَصلي وَإِنْ قطر الدَّمُ على الْحَصِير

دغه راز د نبي کريم صلی الله عليه وسلم دا فرمان: او دس وکړه او لمونځ ادا کړه، اګر چې وينه په فرش

قطراً فَإِنَّه دمُ عرقٍ انفجر) جعل انفجار الدَّم

باندې څڅيږي، ځکه چې دا د رګ وينه ده کومه چې څڅيږي، نبي کريم صلی الله عليه وسلم د وينې بهېدل

عِلّة فتعدي الحكم بِهٰذِهِ الْعِلّة

(د او داسه د وجوب لپاره) علت ګرځولی دی، ددې وجې (د او داسه د وجوب) حکم د رګ د خلاصوالي

إِلَى الفصد والحجامة.

او ښکر لګولو طرف ته متعدي کيږي

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ الخ: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د هغه علت دوه مثالونه بيانوي چې علتيت د رسول الله ﷺ د سنتو څخه معلوم شوی وي.

لومړی مثال: مصنف رحمه الله فرمايي، د سنتو څخه د معلوم شوي علت مثال دا حديث مبارک دی "**لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ**" (يعني اودس په هغه چا واجب نه دی چې په ولاړه، يا په ناسته، يا د رکوع په حالت کې ويده شي، بلکې اودس خو صرف په هغه سړي واجب دی چې په ملاسته ويده شي، ځکه چې کله دی په ملاسته ويده شي؛ نو ورونونه بې خلاص شي)، ځکه چې په دې حديث کې خپله رسول الله ﷺ استرخاء د مفاصلو د اودس د ماتولو لپاره علت ګرځولی دی، ځکه چې د انسان ورونونه (کوناتې) کله خلاص شي، نو هوا ترې وځي، په داسې حال کې چې انسان ته د هوا وتلو احساس هم نه کيږي. خلاصه دا چې د اودس د ماتولو لپاره استرخاء د مفاصلو خپله په حديث کې علت ښودل شوی دی، پس همدا د استرخاء مفاصلو علت که د ويښې په حالت کې هم وموندل شي؛ نو د اودس د ماتولو حکم به پرې کولی شي، مثال په طور څوک ټېک ولګوي او ويده شي يا يو شي ته تکيه شي؛ نو که هغه شی ترې لرې شي نو دی لاندې په ځمکه غورځيږي. په دې حالت کې به د اودس ماتېدلو حکم کولی شي، دغه راز کوم کس چې بې هوښه شي يا هم نشه شي، په دې دواړو صورتونو کې بې هم اودس ماتيږي او نوی اودس به کوي، ځکه چې په دې څلورو واړو صورتونو کې د استرخاء مفاصلو علت موندل کيږي، خو د دې په خلاف د ولاړې يا ناستې په صورت کې په ويده کېدو سره يا د رکوع او سجدې په حالت کې ويده کېدو سره اودس نه ماتيږي، ځکه چې په دې څلورو صورتونو کې استرخاء د مفاصلو نه راځي.

دويم مثال: د حديث څخه د ثابت شوي علت دويم مثال د رسول الله ﷺ په دې فرمان کې دی چې نبي کريم ﷺ فاطمه بنت ابي حبيش رضي الله عنها ته وويل، لومړی ورته فاطمه بنت حبيش ووېل اې د الله تعالی رسوله! "**إِنِّي إِمْرَأَةٌ أُسْتَحَاضُ حَيْضَةً شَدِيدَةً أَفَأُصَلِّي؟**" ماته زيات وخت وينه راځي، ايا په دې حالت کې زه لمونځ وکړم؟ نو نبي کريم ﷺ ورته وفرمايل "**إِغْتَسِلِي ثُمَّ تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلٰوةٍ وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ فَإِنَّهُ دَمُ عِرْقٍ إِنْفَجَرَ**" لومړی غسل وکړه، بيا د هر لمونځ لپاره اودس وکړه او لمونځ ادا کړه، اګر چې د وينو څاڅکي په فرش باندې وڅڅيږي، ځکه چې دا د رګ وينه ده او بهيږي به. (يعني د حيض وينه نه ده)، په دې حديث کې نبي کريم ﷺ د وينې بهېدل د اودس د ماتولو لپاره علت وښودلو، خلاصه دا چې د وينې بهېدلو علت سره د اودس ماتېدل په سنت سره ثابت شوي دي، لهذا کوم ځای چې هم دا علت موجود شي، مثلا پوزه

وبهيږي، يا رګ خلاص شي، يا نښكر ولګول شي، په دې درې وارو صورتونو كې هم اودس ماتيږي، ځكه چې په دې درې وارو صورتونو كې د وينې بهيدو علت موندل شوی دی. لهذا د اوداسه ماتيدو حكم او د هر لمانځه لپاره د نوي اوداسه كولو حكم به وركولی شي

بحث العلة المعلومة بالاجماع

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا (الصِّغَرُ) عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْأَبِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ
د اجماع څخه د معلوم شوي علت مثال زمونږ په دې قول كې دی. وړوكوالی د ماشوم په حق كې د
فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرَةِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ
پلار د ولايت لپاره علت دی. پس (د پلار د ولايت) حكم د همدې علت په بناء د صغيرې لپاره هم
وَالْبُلُوغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَايَةِ الْأَبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ
ثابت وي، د عقل سره بالغ كيدل. د بالغ هلك په حق كې د پلار ولايت د زوال لپاره علت دی. پس د
فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ وَانْفِجَارُ الدَّمِ
(زوال ولايت) حكم د هماغه علت له وجې د بالغې جينۍ طرفته متعدي كيږي، د وينې بهيدل د
عِلَّةٌ لِانْتِقَاضِ الطَّهَارَةِ فِي حَقِّ
مستحاضې په حق كې د اودس د ماتولو علت دی. پس د (اوداسه د ماتيدو) حكم د هغه علت
الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِهَا لِوُجُودِ الْعِلَّةِ.
د موندلو له وجې د مستحاضې نه علاوه طرفته به متعدي كيږي

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د هغه علت درې مثالونه وړاندې كوي چې علتيت يې په اجماع سره ثابت شوی وي

لومړی مثال: د وړوكي هلک په حق كې پلار ته ولايت اجبار او ولايت انكاح دواړه حاصل دي، ددې لپاره علت بالاجماع صغر دی

يعنې د امام اعظم ابوحنيفه او امام شافعي رحمهما الله دواړو اجماع ده چې په وړوكي هلک باندې د پلار ولايت انكاح او ولايت اجبار ثابت دی، ددې لپاره علت وړوكوالی (صغر) دی، په وړې ماشومې باندې چې د پلار لپاره كوم ولايت ثابت دی، په هغې كې اختلاف دی، امام شافعي رحمه الله وايي چې ددې ولايت لپاره علت بكارت دی، كه جينۍ باكره وي، نو پلار ته يې ولايت انكاح ثابت دی، برابره خبره ده چې جينۍ بالغه وي او كه نابالغه وي، كه جينۍ ثيبه

وي، نو پلار ته به ولایت انکاح حاصل نه وي، برابره خبره ده چي بالغه وي او که نابالغه، مونږ احناف بیا وایو چي ددې علت هم صغر دی، ځکه چي کله بالاجماع د وړوکي هلک په حق کي علت صغر ؤ، نو د همدې علت (صغر) له وجي د ولایت انکاح حکم نابالغي جینۍ طرفته هم متعدي کیږي، یعني چونکي دغه اجماعي علت په نابالغي جینۍ کي هم موندل کیږي، لهذا په هغې باندې به هم پلار ته ولایت انکاح حاصل وي، یعني په صغیر باندې د قیاس کولو له وجي مو په صغیرې باندې هم پلار ته ولایت د انکاح ثابت کړو، د اجماع ځخه د امام صاحب رحمه الله د مذهب تایید وکړو، داسي چي کله د صغیر په حق کي د پلار د ولایت لپاره علت صغر ؤ، نو د صغیرې په حق کي هم د پلار د ولایت لپاره علت صغر کېدل ضروري دي

وَالبلوغُ عنْ عقلٍ الخ: **دویم مثال:** د هلک هوښیار کېدل او بالغ کېدل بالاجماع د پلار د ولایت لپاره د زوال علت دی، یعني په دې خبره باندې د عالمانو اجماع ده چي د هلک په حق کي د ولایت انکاح زوال عقل مع البلوغ دی. دا علت چونکي په عاقلي بالغي جینۍ کي هم موجودیږي، نو د همدې علت له وجي د پلار د ولایت د زوال حکم به عاقلي بالغي جینۍ طرفته هم متعدي کیږي، د امام شافعي رحمه الله په نزد د عاقلي بالغي جینۍ په حق کي د پلار د ولایت د زائله کېدو لپاره علت ثیبه کېدل دي، لهذا د دوی په نزد د پلار د زائله کېدو لپاره د جینۍ ثیبه کېدل ضروري دي، برابره خبره ده چي جینۍ بالغه وي او که نابالغه وي، مونږ وایو کله چي د هلک په حق کي د پلار د ولایت زائله کوونکی عقل او بلوغ ؤ، نو همدا علت خو په عاقلي بالغي جینۍ کي هم موندل کیږي، لهذا په دې سره هم د پلار ولایت زائله کیږي

په اجماع سره د امام صاحب رحمه الله د قول تایید کیږي. داسي چي د هلک په حق کي عقل او بلوغ سره د پلار ولایت زائله کیږي نو د جینۍ په حق کي هم د پلار د ولایت زوال په عقل او بلوغ سره کېدل پکار دي

وَانفجارُ الدَّمِ الخ: **دریم مثال:** د مستحاضي په حق کي د اودس د ماتولو علت په اتفاق سره د وینې بهېدل دي، لهذا ددې علت له وجي د اودسه د ماتولو حکم د مستحاضي نه علاوه طرفته هم متعدي کیږي، یعني دا علت چي په کومو - کومو صورتونو کي وموندل شي، هلته به هم د اودسه د ماتولو حکم کیږي، هغه د پوزې په وینو کېدل دي، یا رګ خلاص شي، یا دغه راز ښکر ولګول شي، نو په دې درې وارو صورتونو کي د وینې بهېدو علت موندل کیږي، لهذا په دې درې وارو صورتونو کي به د اودس د ماتېدو حکم ورکولی شي، خلاصه دا چي د اودسه د ماتولو لپاره د وینې بهېدو علت کېدل، د پلار د ولایت لپاره د صغر علت کېدل او د پلار ځخه د ولایت د زوال لپاره بلوغ مع العقل علت کېدل په اجماع سره ثابت دي

ثُمَّ بعد ذٰلِك نقُول القِيَاس علىٰ نَوْعَيْنِ أحدُهمَا أن يكون الحكم المعدّٰى

تر دې وروسته موږ وايو چې قياس په دوه قسمه دی: يو يې دا دی چې حکم به د فرع طرف ته متعدي

من نوع الحكم الثَّابت فِي الأَصْل وَالثَّانِي أَن يكون

شوی وي، هغه به په اصل کې د ثابت شوي حکم د نوعې څخه وي. دويم قسم يې دا دی چې حکم

من جنسه مِثَال الاتحاد فِي النَّوْع

د فرعې طرفته متعدي شوی وي، هغه به اصل کې د ثابت شوي حکم د جنس څخه وي. په نوع کې

مَا قُلنَا أَن الصغر عِلّة لولاية الإِنْكَاح فِي حق

د اتحاد مثال هغه دی کوم چې موږ وويلو: صغر په ولايت انکاح کې علت دی. د هغې علت

الغُلَام فَيثبت ولَايَة الإِنْكَاح فِي حق الجَارِيَة لوُجُود العلَّة فِيهَا وَبِه

د موندلو له وجې ولايت انکاح به د جينۍ په حق کې هم ثابت وي، او د هغې علت (صغر له وجې) به

يثبت الحكم فِي الثّيب الصَّغِيرَة وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطّواف عِلّةُ سُقُوط

د ولايت انکاح حکم ثيبه او صغيره دواړو ته شامل وي. دغه راز موږ ويلي: کثرت طواف د پيشو په

نَجَاسَة السؤر فِي سُؤْر الهِرَّة فيتعدى الحكم

جوټه کې د هغې د جوټې د نجاست ساقطولو لپاره علت دی، نو د هغې علت د موندلو له وجې

إِلَى سُؤْر سواكن البيُوت لوُجُود العلَّة

د سقوط نجاست حکم به په کورونو کې د اوسېدونکو حيواناتو جوټې طرفته هم متعدي کيږي،

وبلوغ الغُلَام عَن عقلٍ عِلّةُ زَوَال ولَايَة الإِنْكَاح فيزول الوَلَايَة

د هلک د عقل سره د بلوغ له وجې ولايت انکاح زائله کيږي. نو د هغې علت د موندلو له وجې به

عَن الجَارِيَة بِحكم هٰذِه العلَّة.

د جينۍ څخه هم ولايت انکاح زائله کيږي

ثُمَّ بعد ذٰلِك نقُول الخ: مصنف رحمه الله فرمايي: د حکم د متعدي کېدو په اعتبار سره د قياس دوه قسمه دي:

لومړی قسم: د اشتراک علت له وجې چې کوم حکم فرع طرفته متعدي کيږي. هغه حکم په اصل کې د ثابت شوي حکم د نوعې څخه وي. يعني فرعې طرفته متعدي کېدو والا حکم او

په اصل کې ثابت شوی حکم دواړو نوعه متحده وي او د اتحاد في النوع مطلب دا دی چې په دواړو حکمونو کې عینیت وي، یعنې د فرعي حکم بعینه د اصل حکم وي، البته د دواړو محلونه جدا- جدا وي

دویم قسم: د اشتراک علت په بنا، چې کوم حکم د فرعي طرفته متعدي کیږي، هغه حکم په اصل کې د ثابت شوي حکم د جنس څخه وي، یعنې فرعي طرفته متعدي کېدو والا حکم او په اصل کې د ثابت شوي حکم دواړو جنس متحد وي، خو په نوعه کې متحد نه وي، د اتحاد في الجنس مطلب دا دی چې د فرعي حکم او په اصل کې ثابت شوی حکم په یو صفت کې سره یو وي او په بل صفت کې سره جدا وي، یا په نورو الفاظو سره په مضاف کې متحد وي او په مضاف الیه کې مختلف وي

مثالُ الإتحادِ في النوعِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د قیاس في النوع درې مثالونه بیانوي

لومړی مثال: په (صغیر) هلک یاندې پلار ته ولایت انکاح حاصل دی، علت یې صغر دی، دغه علت په نابالغه جینۍ کې هم موندل کیږي، لهذا په هغې باندې به هم پلار ته ولایت انکاح حاصل وي، نو فرع (یعنې صغیره) طرفته چې کوم حکم (ولایت انکاح للاب) متعدي شوی دی دا بعینه هغه هغه حکم دی چې په اصل (یعنې صغیر) کې ثابت ؤ، یعنې د دواړو په حکمونو کې عینیت دی، البته د دواړو محلونه جدا جدا دي، د اصل والا حکم لپاره محل صغیر دی او د فرع والا حکم محل صغیره ده.

وبه یثبتُ الحکمُ الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې د صغر د همدې علت له وجې په صغیره ثیبه باندې هم پلار ته ولایت انکاح حاصل دی، لکه څرنګه چې د امام ابوحنیفه رحمه الله فرمان دی، البته د امام شافعي رحمه الله په نزد ثیبه صغیره باندې پلار ته ولایت انکاح حاصل نه دی، ځکه چې د هغوی په نزد د جینۍ په حق کې د ولایت انکاح لپاره علت صغر نه دی بلکې بکارت دی، بکارت چونکې په ثیبه صغیره کې موجود نه دی، ددې وجې د علت د نه موندلو په وجه به پلار ته ولایت انکاح حاصل نه وي

دویم مثال: **والطّوافُ علّةٌ الخ:** د پیشو د جوټې د نجاست د ساقطولو علت کثرت طواف دی، یعنې د کثرت طواف علت له وجې د پیشو د جوټې د نجاست حکم ساقط شو، بیا همدا د کثرت طواف علت په کور کې اوسېدونکو حیواناتو لکه: مار، لړم او مږې وغیره کې هم موجودیږي، لهذا ددې حیواناتو د جوټې د نجاست حکم به هم ساقط وي، ګورئ چې د فرع طرفته کوم حکم (سقوط نجاست) متعدي کیږي، دا بعینه هغه حکم دی چې په اصل کې ثابتیږي، یعنې دواړه حکم یعنې فرع طرفته متعدي کېدونکی حکم او په اصل کې ثابت شوي حکم ترمنځ عینیت دی، البته د دواړو محل جدا- جدا دی، د اصل والا حکم محل د پیشو

جوړه ده او د فرع والا حکم محل نور سواکن البيوت حيوانات دي، دغه قياس متحد في النوع دی

دريم مثال: وبلوغ الغلام عن عقل الخ: د هلک عاقل او بالغ کېدل د پلار د ولايت د زوال لپاره علت دی، چونکې بيا همدا د عقل او بلوغ علت په عاقله او بالغه جينۍ کې هم موندل کيږي، لهذا په دې سره هم ولايت انکاح للاب زائله کيږي، ګوري چې د فرع په طرف کوم حکم (زوال ولايت انکاح للاب) متعدي کيږي، دا بعينه هغه حکم دی چې په اصل کې ثابتيږي، يعنې د دواړو نوعه يوه ده، البته محل جدا جدا دی چې د اصل والا حکم محل عاقل او بالغ هلک دی او د فرع والا حکم محل عاقله او بالغه جينۍ ده او دا قياس متحد في النوع دی

وَمِثَال الاتحاد فِي الْجِنْس مَا يُقَال كَثْرَةُ الطواف عِلَّةُ سُقُوط
په جنس کې د اتحاد مثال هغه دی کوم چې ويل شوی چې کثرت طواف د استيذان د تکليف
حرج الاِسْتِئْذَان فِي حق مَا ملكت أَيْمَاننَا فَيسْقط
ساقطولو لپاره علت دی د هغه مملوکو په حق کې چې زموږ لاسونه يې مالکان شوي دي، نو د همدې
حرج نَجَاسَة السؤر بِهَذِهِ الْعلَّة فَإِن هَذَا الْحَرج
علت له وجې د جوښې (پس خورده) د نجاست حرج هم ساقط شو، ځکه چې د جوښې د نجاست دا حرج
من جنس ذَلِك الْحَرج لَا من نَوعه وَكَذَلِكَ الصغرُ
(د استيذان) د حرج د جنس څخه دی، د هغې د نوعې څخه نه دی، همدا راز صغر د پلار لپاره (د جينۍ
عِلَّةُ وِلَايَة التَّصَرُّف للْأَب فِي المَال فَيثبت وِلَايَةُ التَّصَرُّف فِي النَّفس
په) مال کې د ولايت تصرف علت دی، نو د همدې علت د حکم له وجې (د جينۍ) په نفس کې (د پلار
بِحكم هَذِه الْعلَّة وَإِن بُلُوغ الْجَارِيَة عَن عقلٍ عِلَّةُ زَوَال وِلَايَة الْأَب
لپاره) هم ولايت تصرف ثابت وي، د جينۍ د عقل سره بالغېدل (د هغې) په مال کې د پلار د ولايت
فِي المَال فيزول ولَايَته فِي حق النَّفس بِهَذِهِ الْعلَّة
لپاره د زوال علت دی، نو د همدې علت له وجې د هغې د ځان په حق کې د پلار ولايت زائله کيږي

وَمِثَال الاتحاد فِي الْجِنْس الخ: دا دې ځای څخه مصنف رحمه الله د اتحاد في الجنس درې مثالونه بيانوي

لومړی مثال: په کور کې کار کوونکو نابالغو ماشومانو او وينځو ته په درې وختونو کې

د اجازت اخیستلو علت کثرت طواف دی، خو ددې درې وختونو نه علاوه د حرج د ساقطولو په خاطر د استیذان حکم هم ساقط شو، د حرج له وجې د استیذان د ساقطیدو علت کثرت طواف دی، لکه الله تعالی چې فرمایي " طَوّٰافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ " بیا همدا علت چونکې په پیشو او نورو هغو حیواناتو کې کوم چې په کورونو کې اوسیږي لکه (مار، لړم او مږه) هم موندل کیږي، لهذا د پیشو او نورو حیواناتو کې هم د تکلیف له وجې د جوټې د نجاست حکم ساقط شو، اوس ګوری علت مشترکه کثرت طواف دی، خو په اصل کې حکم د استیذان د حرج ساقطول دي، په فرع کې د حرج نجاست سقوط دی، اوس دا دواړه په حکم مضاف یعنې حرج کې سره متحد دي، هغه چې د جنس درجه لري، ځکه چې د نجاست حرج د استیذان د حرج له جنس څخه دی، خو په مضاف الیه یعنې نوعه کې متحد نه دي، ځکه چې په اصل کې ثابت شوي حکم نوع استیذان سقوط دی، د فرع طرفته متعدي کېدونکي حکم نوع د نجاست سقوط دی

دویم مثال: د صغیرې په مال کې پلار ته د تصرف ولایت حاصل دی، د هغې علت بالاتفاق صغر دی، بیا دا علت چونکې د صغیرې د نفس په حق کې هم موندل کیږي، لهذا ددې علت صغر په بناء پلار ته د صغیرې په نفس باندې هم د تصرف ولایت حاصل دی. اوس ګورئ کوم حکم (د مال ولایت) چې په اصل کې ثابت دی او کوم حکم (د نفس ولایت) چې فرعې طرفته متعدي کیږي، دا دواړه په حکم یعنې مضاف ولایت کې متحد دي. هغه چې د جنس درجه لري، ځکه چې ولایت د نفس د ولایت مال د جنس څخه دی، غرض دا چې په جنس یعنې ولایت کې دواړه متحد دي، خو په مضاف الیه یعنې نوعه کې دواړه متحد نه دي بلکې جدا جدا دي. ځکه چې په اصل کې ثابت شوي والا حکم نوع مال ده او فرعې طرفته متعدي کېدو والا حکم نوع نفس دی او دا دواړه د یو بل څخه جدا جدا دي

دریم مثال: د جینۍ عاقل او بالغ کېدل دا د هغې د پلار څخه د ولایت د زوال علت دی، بیا همدا علت (یعنې عاقل او بالغ کېدل، د هغې د نفس په حق کې هم موندل کیږي. لهذا د همدې علت عقل او بلوغ په بناء باندې د هغې په نفس کې هم د پلار ولایت زائله کیږي. ګورئ علت مشترکه بلوغ مع العقل دی، په اصل کې چې کوم حکم (زوال ولایت في المال) ثابتیږي او کوم حکم (زوال ولایت في النفس) چې په فرع کې ثابتیږي، دا دواړه په حکم مضاف یعنې زوال ولایت کې متحد دي چې د جنس درجه لري، ځکه چې زوال ولایت نفس دا د زوال ولایت مال د جنس څخه دی، غرض دا چې جنس یعنې زوال ولایت نکاح کې دواړه متحد دی. خو په مضاف الیه یعنې نوع کې دواړه متحد نه دي، په اصل کې د ثابت شوي حکم نوع مال ده او په فرع کې د ثابت شوي حکم نوع نفس دی او داړه جدا جدا انواعه دي

ثُمَّ لَا بُدَّ فِي هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنْ نَقُولَ

بیا د قیاس په دې قسم کې تجنیس علت (یعنې علت هم جنس کېدل) ضروري دې؛ داسې چې مونږ

إِنَّمَا يَثْبُتُ وِلَايَةُ الْأَبِ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ

ووایو: د صغیرې په مال کې د پلار ولایت د دې وجې ثابتیږي چې هغه خپله (په مال کې) د تصرف

بِنَفْسِهَا فَأَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَايَةَ الْأَبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا

کولو څخه عاجزه ده، نو شریعت د پلار لپاره ولایت ثابت کړو. د دې لپاره چې د دې د مال سره کوم

الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا

مصالح تړلي دي هغه بېکاره پاتې نه شي، او (کله چې) هغه صغیره په خپل نفس کې د تصرف کولو

فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَايَةِ الْأَبِ عَلَيْهَا

څخه عاجزه ده؛ نو د هغې صغیرې په نفس باندې د پلار په ولایت باندې قائله کېدل ضروري دي.

وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهُ.

په همدې مثال باندې د تجنیس علت دويم مثال دی.

ثُمَّ لَا بُدَّ فِي هٰذَا النَّوْعِ الخ: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د قیاس في الجنس د صحیح کېدو یو شرط بیانوي:

حاصل یې دا دی په قیاس متحد الجنس کې تجنیس علت ضروري دی. یعنې د علت جنس کېدل ضروري دي، د تجنیس علت مطلب دا دی چې علت به داسې عامه معنی وي چې منصوص (اصل) او غیر منصوص (فرع) دواړو ته شامله وي. که علت عام نه وي، داسې چې په اصل کې موندل کېږي خو په فرع کې نه موندل کېږي، نو بیا به د تجنیس علت شرط نه موندل کېږي، د تجنیس علت شرط نه موندلو په بناء به قیاس هم صحیح نه وي. مثلاً صغیره چې هغه خپله په خپل مال کې د تصرف کولو څخه عاجزه ده، نو د همدې علت عجز عن التصرف په بناء شریعت د هغې پلار ته د دې په مال کې د تصرف اجازه ورکړه، د دې لپاره چې پلار د دې په مال کې تصرف وکړي او د هغې د مال سره چې کومې ګټې تړلې دي هغه بې ځایه او بې کاره نه شي، مثلاً د هغې په مال کې تجارت وکړي، ځکه چې د تجارت نه بغیر د مال په پرېښودلو سره مال ختمیږي. لکه څرنګه چې صغیره په خپل مال کې د تصرف کولو څخه عاجزه ده، دغه راز هغه په خپل نفس باندې هم د تصرف کولو څخه عاجزه ده، لهذا پلار ته به یې د دې په نفس باندې هم د تصرف ولایت حاصل وي. د دې وجې چې د دې د نفس سره کوم

منافع متعلق دي هغه ضايع نه شي، مثلا کوم يو خاى د هغې رشته وکړي. او س عجز عن التصرف بنفسها خپله داسې عام علت دى چې اصل يعني مال ته هم شامل دى او فرع يعني نفس ته هم شامل دى، ځکه موږ احنافو په نفس کې هم د پلار لپاره ولايت د تصرف ثابت کړى دى، خو امام شافعي رحمه الله چې کوم قياس کړى دى په هغې کې د تجنيس علت شرط نه موندل کېږي، ځکه چې هغه د صغير په مال کې خو عجز عن التصرف بنفسها علت جوړوي او د پلار لپاره ولايت د تصرف ثابتوي، خو د نفس په حق کې د پلار لپاره عجز عن التصرف بنفسها علت نه جوړوي، بلکې بکارت علت ګرځوي

وعلى هٰذا نظائره الخ: مصنف رحمه الله فرمايي ددې لپاره خو نور نظائر هم دي، يعني هر هغه ځاى چې په هغې کې د فرع او اصل حکم متحد في الجنس وي، هلته د تجنيس علت يعني د علت معنى عامه کېدل ضروري دي

وَحكم الْقِيَاس الأول أَن لَا يبطل بِالْفرقِ لِأَن الأَصْل
د لومړي (قسم) قياس حکم دا دى چې هغه به د فرق له وجې باطل نه وي. ځکه چې اصل کله د فرع
مَعَ الْفَرْع لَمَّا اتَّحد فِي الْعلَّة وَجب اتحادهما فِي الحكم وَإِن افْتَرقَا
سره په علت کې متحد وي، نو د دواړو په حکم کې هم اتحاد ضروري دى. اګر چې دوى دواړه (يعني
فِي غير هٰذِه الْعلَّة وَحكم الْقيَاس الثَّانِي فَسَاده بممانعة التَّجْنِيس
اصل او فرع) ددې علت څخه په علاوه کې جدا وي. د دويم (قسم) قياس حکم د تجنيس نه کېدو او
وَالْفرق الْخَاص وَهُوَ بَيَان أَن تَأْثِير الصغر فِي وِلَايَة التَّصَرُّف فِي المَال
خاص فرق له وجې د هغې فاسد کېدل دي او خاص فرق دا خبره ښيي چې د تصرف في المال په ولايت
فَوق تَأْثِيره فِي وِلَايَة التَّصَرُّف فِي النَّفس.
کې د صغر چې کوم تاثير دى، هغه د صغر د هغه تاثير څخه پورته دى کوم چې د تصرف في النفس په ولايت کې دى

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د قياس متحد في النوع حکم بيانوي د قياس د لومړي قسم (يعني هغه قياس چې په هغې کې د فرعي حکم د اصل د نوعي څخه وي) حکم دا دى چې دا قياس دومره قوي دى چې په فرق مطلق سره نه باطلېږي، يعني که کوم معترض د اصل او فرع ترمنځ فرق بيان کړي، نو د هغه د فرق بيانولو سره دغه قياس نه باطلېږي، ځکه چې کله اصل او فرع دواړه په علت کې متحد وي، نو د هغوى دواړو په حکم کې اتحاد هم ضروري دى، ځکه چې په قياس کې دا ضروري نه ده چې اصل او فرع په ټولو

اوصافو کې متحد وي بلکې په ټينو اوصافو کې متحد کېدل ضروري دي، لهذا کله چې هغوی په علت کې متحد دي نو ضرور به په حکم کې هم متحد وي، ګويا د علت څخه علاوه په نورو امورو کې مختلف ولې نه وي، لکه موږ داسې ووېل په صغير باندې پلار ته ولايت انکاح حاصل دی، ددې لپاره علت صغر دی. لهذا صغيره ثيبه ته هم د همدې علت صغر په موندل کېدو سره پلار ته ولايت د انکاح حاصل وي، اوس که چيرې معترض دا فرق بيان کړي چې صغير د نکاح د امر څخه بې خبره دی، خو صغيره ثيبه د امر نکاح څخه بې خبره نه ده، ځکه چې هغې يو ځل نکاح کړې ده، د هغې شرم مات شوی دی. لهذا په صغيره ثيبه باندې به پلار ته ولايت انکاح حاصل نه وي. نو موږ به ورته په ځواب کې داسې ووايو چې په صغير باندې پلار ته ولايت انکاح حاصل دی د هغې لپاره علت صغر دی چې هغه په خپل نفس باندې د تصرف کولو څخه عاجزه ده، صغيره ثيبه هم په خپل نفس باندې د تصرف کولو څخه عاجزه ده، لهذا په هغې باندې به هم پلار ته ولايت انکاح حاصل وي، پس هر کله چې دا دواړه په نوع کې متحد وو، نو لامحاله په حکم کې به هم سره متحد وي، اګر چې په نورو معاملاتو کې له سره متحد نه وي.

<u>وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِيْ الخ</u>: دويم قياس (القِيَاسُ المتحدُ فِي الجنسِ) يعنې هغه قياس چې په هغې کې د فرعې حکم د اصل د حکم سره په جنس کې متحد وي، خو په نوعه کې متحد نه وي، نو ددې حکم دا دی چې هغه د ممانعت تجنيس او خاص فرق سره باطليږي، يعنې که معترض او سائل د عام نه عام کېدل بيان کړي او دا ثابته کړي چې ستاسو بيان شوی علت اصل او فرع دواړو ته شامل نه دی، لهذا دا علت به د اصل په حکم کې مؤثر نه وي، يا معترض د اصل او فرع ترمنځ کوم خاص فرق بيان کړي؛ نو بيان هم دا قياس باطليږي.

لومړی مثال:[1] موږ دا وېلې چې د صغير په مال کې پلار ته ولايت تصرف حاصل دی، علت يې صغر دی، د همدې علت صغر په بناء پلار ته په صغيره باندې هم ولايت تصرف حاصل دی، بيا که معترض د اصل او فرع ترمنځ داسې خاص فرق بيان کړي چې ولايت تصرف في المال کې د صغر زيات تاثير دی، په ولايت تصرف في النفس کې د صغر تاثير ډېر کم دی، داسې چې مالي ضروريات صغيرې ته ډېر زيات او زر پيښيږي. مثلاً کله د ډوډۍ ضرورت، کله د جامو ضرورت، کله د دوايي ضرورت او کله بيا داسې نور ضرورتونه. دا ټول فوري ضرورتونه دي، په دې ضرورتونو کې ځنډ ممکن نه دی، ځکه هغه په مال کې د تصرف کولو

---

(۱) ددې ځای څخه مصنّف رحمه الله د خاص فرق په ذريعه د قياس متحد في الجنس د باطلېدو مثال ورکوي، مصنّف رحمه الله د ممانعت تجنيس په ذريعه د قياس د باطلېدو مثال نه ورکوي.

زيات محتاج دى، خو د صغر تاثير ولايت تصرف في النفس كي ډېر كم دى، ځكه چي په نابالغه كي شهوت ييخي نه وي، نو هركله چي شهوت نشته، نو د نكاح ضرورت پاتي نه شو، لهذا بل سړي د نكاح لپاره ولي جوړولو ضرورت هم پاتي نه شو، نو په مال كي به پلار ته ولايت د تصرف حاصل وي، خو په نفس كي به پلار ته ولايت د تصرف حاصل نه وي. لهذا ددې خاص فرق په بناء باندي د صغير په مال باندي د صغير نفس قياس كول قياس مع الفارق دى او ددې خاص فرق له وجې قياس باطليږي

بحث العلة المعلومة بالرأي والاجتهاد

وَبَيَان الْقسم الثَّالِث وَهُوَ الْقيَاس بعلة مستنبطة

د دريم قسم بيان ظاهر دى، دريم قسم هغه قياس دى چي د داسي علت له وجي وى چي په رايه

بِالرَّأْيِ وَالِاجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيق ذَلِك إِذا وجدنَا وَصفا

او اجتهاد سره معلوم شوي وي، د هغه قياس تحقيق دا دى كله چي موږ داسي يو وصف پيدا كړو

مناسبا للْحكم وَهُوَ بِحَال يُوجب ثُبُوت الحكم

چي د حكم سره مناسب وي، او هغه (مناسب وصف) په داسي حال وي چي د حكم ثبوت واجبوي، هغه

ويتقاضاه بِالنّظرِ إِلَيْهِ وَقد اقْترن بِهِ الحكم فِي مَوضِع

وصف ته نظر كولو سره د هغه حكم تقاضا كوي، د اجماع په ځاى كي د هغه وصف سره حكم يو ځاى

الْإِجْمَاع يُضَاف الحكم إِلَيْهِ للمناسبة

شوى وي، نو حكم به هغه وصف طرفته منسوب كيږي د وصف د حكم سره د مناسب كېدو له وجي،

لَا لشهادة الشَّرْع بِكَوْنِهِ عِلّة

ددې وجې څخه نه چي شريعت د هغه وصف د علت كېدو شاهدى ادا كړي وى، د هغه مناسب وصف

وَنَظِيره إِذا رَأينَا شخصا أعْطى فَقِيرا درهما غلب على الظَّن

مثال دا دى كله چي موږ داسي سړي ته وګورو چي فقير ته يې يو درهم وركړو، نو (زموږ) ظن غالب

أَن الْإِعْطَاء لدفع حَاجَة الْفَقِير وتحصيل مصَالح الثَّوَاب،

به دا وي چي (فقير ته درهم) وركول د فقير د حاجت پوره كولو په خاطر او د (اخروي) ثواب د فايدو

إِذا عرف هَذَا فَنَقُول إِذا رَأينَا وَصفا

حاصلولو لپاره دى، كله چي دا خبره معلومه شوه نو موږ دا وايو، كله چي موږ داسي وصف ته وګورو

مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع

جي د حكم سره مناسب وي، په داسي حال كي چي حكم د اجماع په ځای كي د هغه وصف سره يو

يغلب الظن بإضافة الحكم إلى ذلك الوصف وغلبة الظن

ځای شوی وي، نو غالب ګمان به هغه وصف طرفته د حكم منسوبولو وي او په شريعت كي غالب

في الشرع توجب العمل عند إنعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر

ګمان د خپل ځان څخه پورته دليل نه كېدو په وخت كي عمل واجبوي. لكه مسافر چي ده غالب

إذا غلب على ظنه أن بقربه ماء لم يجز له التيمم وعلى

ګمان دا وي چي ده ته نژدې اوبه دي، نو د هغه لپاره به تيمم كول جائز نه وي، په همدې اصل

هذا مسائل التحري.

او ضابطې باندې د تحري نور مسائل هم مبني دي

وبيان القسم الثالث الخ:[1] ددې ځای څخه مصنف رحمه الله هغه علت بيانوي چي د مجتهد په رايه او اجتهاد سره معلوم وي. فرمايي چي دريم قسم يعني هغه قياس چي د مجتهد په رايه او اجتهاد سره معلوم وي، نو بيان يې بالكل ظاهر دی. يعني د مجتهد په رايه معلوم شوي علت باندې د قياس بيان ډيرښي څرګند دی

تحقيق يې دا دی هركله چي موږ په منصوص عليه كي داسي وصف پيدا كړو چي د حكم سره مناسب وي، (يعني هغه حكم داسي وي چي حكم واجبوي، چي د هغه حكم په طرف نظر وشي، نو هغه حكم يې تقاضا كوي) د اجماع په موضع كي د هغه وصف سره حكم مقترن او پيوست وي، نو په دې صورت كي به حكم وصف طرفته منسوب كيږي، وصف به ددغه حكم لپاره علت ګرځول كيږي، وصف به د هغه حكم لپاره څكه علت ګرځول كيږي چي د حكم او وصف ترمنځ مناسبت موجود دی، ددې وجي څخه نه چي شريعت هغه وصف د حكم لپاره

(۱): دا د علت څلورم قسم دی، څكه چي لومړی قسم يې هغه دی چي په كتاب الله سره معلوميږي، دويم قسم يې هغه دی چي د رسول الله صلى الله عليه وسلم د سنتو څخه معلوم شوی وي، دريم قسم يې هغه دی چي په اجماع سره معلوم شوی وي، څلورم قسم يې هغه دی چي د مجتهد په رايې سره معلوم شوی وي، خو شايد مصنف رحمه الله دا څلورم قسم څكه دريم قسم حساب كړی وي چي هغه به د كتاب الله او سنت رسول الله صلى الله عليه وسلم څخه ثابت شوی علت يو حساب كړی وي، لحكه چي هغه دواړه په نص سره معلوميږي.

علت جوړ کړی دی، بلکې مجتهد په خپل اجتهاد سره وصف د حکم لپاره علت ګرځولی دی.

د وصف مناسب للحکم تعریف: مصنّف د "وهو بحالٍ الخ" سره د وصف مناسب للحکم تعریف بیانوي. حاصل یې دا دی وصف مناسب هغه وصف دی چې د حکم ثبوت واجبوي، کله چې دده طرفته نظر وشي، نو هغه د حکم تقاضا کوي، د اجماع په موضع (یا نص په ځای) کې ددې وصف سره حکم مقترن وي، نو دا وصف به د حکم سره مناسب وي، حکم به ددې وصف طرفته منسوب کیږي او وصف به ددې حکم لپاره علت ګرځول کیږي، مثلاً شراب حرام ګرځول شوي، خو شریعت ددې لپاره علت نه دی ښودلی. اوس موږ وایو چې دا زګ وغورځوي، یا معده او ځیګر خرابوي، یا دا چې ډېر سخت دي؛ نو ځکه حرام دي، نو دا اوصاف د حرمت سره مناسب نه دي، ځکه چې کله موږ دې اوصافو ته وګورو نو دا اوصاف د حرمت تقاضا نه کوي، ځکه چې موږ ډېر شیان داسې وینو چې زګ پورته کوي، یا سخت شي، یا نس خراب کړي، خو هغه حرام نه دي، بیا ددې وصف سره د اجماع یا نص په ځای کې د حرمت حکم هم مقترن نه دی، خو که دا ووایو چې په دې کې نشه ده ځکه حرام دي، نو دا مناسب وصف دی او ددې سره په اجماع یا نص کې حکم هم مقترن شوی دی، ائمه اربعه وو ټولو د نشې سره د حرمت حکم متعلق کړی دی، لهذا د نشې وصف به د حرمت سره مناسب وي، نو نشه هم وصف مناسب لحکم الحرمت وګرځېدو، بیا دا وصف مناسب للحکم د هغه حکم لپاره ځکه علت ګرځول کیږي چې د وصف طرف ته د حکم د منسوب کېدو غالب ګمان حاصل شي، غلبه د ظن د شریعت په نزد موجب د عمل ده، په شرط ددې چې مافوق کوم شرعي دلیل، لکه کتاب الله، سنت یا د اجماع ځخه کوم یو موجود نه وي، مثلاً که د مسافر غالب ګمان دا وي چې د یو میل په اندازه اوبه نشته، نو هغه لپاره په دې غالب ګمان باندې عمل کول واجب دی، نو هغه دې تیمم وکړي او خپل لمونځ دې ادا کړي، دغه راز په غالب ګمان باندې د تحري زیاتره مسئلې ثابتیږي او واجب العمل وي، مثلاً د قبلې د مشتبه کېدو مسئله په غالب ګمان باندې مبني ده، خلاصه دا چې غالب ګمان د شریعت په نزد دلیل دی، لهذا ددې مناسب وصف طرفته به دغه حکم منسوب کیږي، بیا یاد ساتئ په قیاس کې هم غلبه د ظن حاصلیږي، لهذا قیاس هم موجب د عمل دی

قوله وَنظیره إذا رأینا شخصًا الخ: ددې ځای ځخه مصنّف رحمه الله د غلبه ظن د حاصلېدو یو نظیر وړاندې کوي:

د نظیر حاصل دا دی: تاسو وکتل چې یو سړي بل فقیر ته یو درهم ورکړو، حال دا چې فقیر د هغه کوم کار هم نه وي کړی چې ورکړل شوي روپۍ د هغې بدله وګڼل شي، نو ښکاره ده چې ستا غالب ګمان به دا وایي چې دا روپۍ ګومې فقیر ته ورکړل شوې، دا یې د هغه د حاجت

يوره کولو او خاتمه د ثواب حاصلولو لپاره ورکړي

قوله إذا عرفتَ هٰذا فنقولُ الخ: هر کله چي تاسو ته معلومه شوه چي وصف مناسب للحکم طرفته د حکم د منسوب کېدو غالب گمان حاصليږي او غالب گمان موجب د عمل دی، په دې شرط ددې مافوق کوم دليل نه وي. اوس مونږ وايو کله چي مونږ کوم وصف مناسب للحکم وموږو او ددې وصف سره په اجماع يا نص کي کوم حکم هم مقترن شوی وي، نو مونږ ته به غالب گمان دا حاصل وي چي دا حکم هماغه وصف طرفته منسوب دی او دا وصف د هغه حکم لپاره علت دی، په شريعت کي ظن غالب موجب د عمل دی، په دې شرط ددې څخه مافوق کوم شرعي دليل موجود نه وي. مثلا د يو سړي غالب گمان دا وي چي په يو ميل کي به دننه-دننه اوبه پيدا شي، نو اوس له دده لپاره تيمم کول جائز نه وي. يا د يو سړي غالب گمان دا وي چي هر طرفته يو- يو ميل اوبه نشته. نو په هغه باندي به تيمم لازم وي. د تحري ټول مسائل په غالب گمان باندي مبني دي. مثلا که په چا باندي قبله مشتبه شوه او داسي څوک نه وي چي قبله ورته وښيي، نو هغه به فکر او تحري کوي. نو په کوم جهت باندي چي يې تحري واقع شي، يعني غالب گمان ورته حاصل شي، نو په دغه تحري باندي عمل کول واجب دی، مثلا د ماشوم په حق کي چي پلار ته کوم ولايت حاصل دی، د هغې لپاره علت بالاجماع ماشوم‌متوب دی. لهذا مونږ وايو چي دغه علت چونکي په ماشومي جينۍ کي هم موجوديږي، لهذا د ماشومي جينۍ په حق کي به هم پلار ته ولايت د تصرف حاصل وي د همدې ماشوم‌متوب علت په بناء باندي، اوس گوريٰ دا وصف د صغر وصف مناسب للحکم دی، په اجماع کي هم (يعني د ماشوم په حق کي) ولايت د تصرف والا حکم ددې سره مقترن دی، يعني بالاجماع د ماشوم په حق کي د پلار لپاره د ولايت تصرف علت صغر دی. ددې څخه به غالب گمان دا وي چي د صغيرې په حق کي هم حکم د صغر طرفته منسوب کيږي او همدا صغر د ولايت تصرف لپاره والا حکم لپاره علت وي. د بکارت وصف د ولايت تصرف لپاره علت گرځول صحيح نه دي، ځکه چي بکارت وصف مناسب للحکم نه دی، بلکي همدا صغر وصف مناسب للحکم دی، لهذا په صغيره باندي به هم پلار ته ولايت د تصرف حاصل وي، برابره خبره ده چي هغه ثيبه وي او که باکره وي

وَحکم هٰذَا القِيَاس أَن يبطُلَ بِالفَرقِ المُنَاسب لِأَن
او ددې قياس حکم دادی چي دا قياس د مناسب فرق سره باطل گرځي، ځکه چي د فرق په وخت کي
عِندَه يُوجد مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُورَة الحکم
ددې وصف څخه علاوه کوم بل مناسب وصف د حکم په صورت کي ورکول کيږي. پس ددې وصف

فَلَا يبقى الظن بإضافة الحكم إليه فَلَا يثبت الحكم بِهِ
طرفته د حکم د منسوب کېدو ظن غالب باقي نه پاتې کېږي، نو حکم به د دې وصف له وجې ثابت نه
لأنه كَانَ بِنَاءً على غَلَبَةِ الظن وَقد بَطل ذٰلِك بِالْفرقِ
وي، ځکه چې هغه حکم د غلبه ظن په بنا- باندې ؤ او غلبه ظن د فرق له وجې باطل شو او د دې د علت
وعَلٰى هٰذَا كَانَ الْعَمَل بالنوع الأول بِمَنْزِلَة الحكم
درې اقسامو کې د فرق) په بنا، د علت د لومړي قسم باندې عمل کول داسې دی لکه څنګه چې د قاضي
بِالشَّهَادَةِ بعد تَزْكِيَة الشَّاهِد وتعديله وَالنَّوْع الثَّانِيْ بِمَنْزِلَة
فيصله د شاهدانو د تزکیې او د هغوی د تعدیل وروسته وي. د علت د دویم قسم په قیاس باندې
الشَّهَادَة عِنْد ظُهُور الْعَدَالَة قَبلَ التَّزْكِيَة
عمل کول داسې دي لکه د شاهد شاهدي ادا کول د عدالت د ښکاره کېدو په وخت کې، څو د تزکیې
وَالنَّوْع الثَّالِث بِمَنْزِلَة شَهَادَة المستور.
څخه وړاندې، د علت په دریم قسم قیاس باندې عمل کول د مستور الحال د شاهدی په څېر دي

وَحکم هٰذَا الْقِيَاس الخ: هغه قیاس چې علتیت یې په رایې سره معلوم وي، حکم یې دا دی چې په مناسب فرق بیانولو سره دا قیاس باطلیږي، یعني که معترض د اصل او فرع ترمنځ په وصف مناسب کې فرق بیان کړي، نو دا قیاس به باطلیږي، تفصیل یې دا دی کله چې مجتهد په خپل اجتهاد سره د حکم لپاره هغه وصف علت بیان کړي، خو معترض ووایي تاسو چې کوم وصف د حکم لپاره علت ګرځولی دی، دا وصف د حکم لپاره د علت جوړېدو سره مناسب نه دی، بلکې د حکم لپاره د علت جوړېدو یو بل وصف دی. نو دغه قیاس به باطلیږي، ځکه چې د بل وصف د موجودګۍ له وجې چې د لومړي وصف په طرف د غالب ګمان له وجې د حکم کوم نسبت کېدو هغه باطل شو، نو هرکله چې غلبه ظن باطل شو، نو په دې غالب ګمان باندې چې کوم حکم مبني ؤ هغه به هم باطل وي، لهذا قیاس به باطل وي

مثال: د احنافو په نزد د ماشوم په مال کې (کله چې د نصاب په اندازه وي) زکات واجب نه دی، د امام شافعي رحمه الله په نزد زکات پکښې واجب دی، هغه ماشوم په لوی سړي باندې قیاس کوي او وايي لکه څرنګه چې په لوی سړي باندې د زکات ورکول واجب دي، چې علت یې د فقیر حاجت پوره کول دي، نو د ماشوم په مال کې به هم زکات واجب وي، ځکه چې د ماشوم په مال کې هم همدا علت (د فقیر د حاجت پوره کېدل) موجودیږي، لهذا ؤ هغه په مال کې به هم

زکات واجب وي. موږ وايو: تاسو چې کوم وصف (د فقير د حاجت پوره کول) د زکات د وجوب لپاره علت وښودلو، دغه وصف د هغه حکم (زکات د واجبولو) لپاره مناسب علت نه دی، بلکې د هغې لپاره بل وصف مناسب دی چې هغې ته تزکيه او د ګناهونو څخه پاکي ويل کيږي، دا وصف د هغه حکم سره مناسب هم دی، په اجماع کې د هغې سره د زکات حکم هم مقترن شوی دی، د نص څخه يې هم علتيت معلوميږي. لکه الله تعالٰی چې فرمايي: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ”اې نبي کريم ﷺ! ددې خلکو څخه زکات واخلئ چې دا زکات ددې خلکو مالونه او زړونه پاک کړي، يعنې ګناه په توبې سره معاف کيږي، خو د ګناه اثرات په زکات ورکولو او صدقې ادا کولو سره زائله کيږي، خپله امام شافعي رحمه الله هم په دې باندې قائله دی چې د بالغ په زکات ورکولو سره د بالغ مال او زړه يې له ګناه څخه پاکيږي، د (تطهير آثام) وصف په ماشوم نه موندل کيږي، ځکه چې هغه مکلف نه دی او نه هم هغه کومه ګناه کړې ده. لهذا د زکات په مسئله کې ماشوم په لوی باندې قياس کول صحيح نه دي او د ماشوم په مال کې زکات هم واجب نه دی

وَعَلٰى هٰذَا الخ: خلاصه دا شوه چې قياس په درې قسمه دی (۱) هغه قياس چې د نص څخه د معلوم شوي علت په ذريعه وي، (۲) هغه قياس چې د اجماع څخه د معلوم شوي علت په ذريعه وي، (۳) هغه قياس چې د مجتهد په اجتهاد سره د معلوم شوي علت په ذريعه وي. ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د درې واړو قياسونو ترمنځ د مراتبو فرق بيانوي:

لومړی قسم هغه قياس چې د کتاب الله او سنت رسول الله ﷺ په ذريعه يې علتيت ښودل شوی وي، نو په دې قياس باندې عمل کول د شاهدانو د تزکيې او تعديل وروسته د هغوی په شاهدۍ باندې د فيصلې کولو په څېر ده، يعنې قاضي ته په کومه قضيه کې شاهدان وړاندې شوه، د هغوی عدالت څرګند شو چې نېکان دي، قاضي په نورو ذريعو سره هم د هغوی انفرادي حالات معلوم کړه، هلته هم نېک خويه څرګند شو، تردې وروسته قاضي د دوی د شاهدۍ په بنياد فيصله وکړه، نو لکه څرنګه چې په دې فيصله باندې عمل کول واجب دي او د هيڅ ډول نقض احتمال نه لري، دغسې هغه قياس چې علت يې په کتاب الله او سنت رسول الله ﷺ څخه معلوم شوی وي، په هغې باندې هم عمل کول واجب دی او په هغې کې هم د هيڅ ډول نقض او فساد احتمال نشته.

دويم قسم يعنې هغه قياس چې علتيت يې په اجماع سره معلوم شوی وي، په دې باندې عمل کول داسې دی لکه قاضي چې د شاهدانو د تعديل وروسته او د هغوی د تزکيې څخه وړاندې د هغوی په شاهدۍ باندې فيصله وکړي، يعنې قاضي ته د شاهدانو عدالت معلوم شي، خو قاضي د هغوی د انفرادي حالاتو تحقيق ونه کړو، بلکې يوازې يې د هغوی په عدالت باندې

فیصله وکړه، نو دا فیصله به هم واجب العمل وي، خو په دې کې د نقض احتمال شته. ځکه چې ممکنه ده د شاهدانو فسق دې ښکاره شوی وای. دغه راز هغه قیاس چې علت یې په اجماع سره معلوم شوی وي، په هغې باندې هم عمل کول واجب دي. خو په دې کې هم د نقض احتمال شته. یعنې دا قیاس د لومړي قیاس په څېر قوي نه دی، ځکه چې اجماع نه صراحتاً ددې وصف په علت باندې دلالت کوي او نه هم اشارتاً. بلکې یوازې دومره معلومیږي چې د هر امام په نزد حکم د هغې د وصف سره موندل کیږي. یعنې په لومړي قیاس کې د وصف علت کېدول منصوصي دي، خو په دې قیاس کې د وصف علت کېدل منصوصي نه دي. لهذا دا قیاس د لومړي قیاس څخه په کمه درجه کې دی.

دریم قسم هغه قیاس دی چې علت یې په رایه او اجتهاد سره معلوم شوی وي. مثال یې داسې دی لکه د مستور الحال په شاهدۍ باندې فیصله کول. یعنې داسې شاهد چې په قاضي باندې یې فسق او عدالت ښکاره نه وي. نو که قاضي د داسې شاهد په شاهدۍ باندې فیصله وکړي، نو دا فیصله به واجب العمل وي. خو دا فیصله به د لومړیو دوه وو څخه په کمه درجه کې وي، ځکه کېدای شي چې د شاهدانو فسق ظاهر شي. نو هرکله چې د شاهدانو فسق څرګند شي؛ نو هغه فیصله به کالعدم او فاسد وي، دغه راز هغه قیاس چې علت یې مجتهد په خپله رایه معلوم کړی وي. هغه قیاس هم واجب العمل دی. خو په دې کې هم د نقض احتمال شته چې شاید دا وصف د هغه حکم علت نه وي. بلکې کوم بل وصف د هغه حکم علت وي، نو کله چې د وصف علت نه کېدل بلکې د کوم بل وصف علت کېدل څرګند شي؛ نو دغه قیاس به واجب العمل نه وي

الأسولة المتوجهة على القيَاس ثمَانيةٌ

فَصْلٌ الأسولة المتوجهة على الْقيَاس ثمَانيَةٌ: المانعةُ وَالْقوْلُ بِمُوجب الْعلّة وَالْقلبُ

هغه سوالونه چې قیاس ته متوجه کیږي اته (۸) دي (۱) ممانعت، (۲) قول بموجب العلة، (۳) قلب،

وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضع وَالْفرقُ والنقضُ والمعارضةُ، أَمَّا المانعةُ فنوعانِ

(۴) عکس، (۵) فساد الوضع، (۶) فرق، (۷) نقض، (۸) معارضه. د ممانعت دوه قسمونه دي ددې

أَحدهمَا منعُ الْوَصْف وَالثَّاني منعُ الحكم ومثاله

لومړی قسم د وصف څخه انکار کول دي، دویم قسم یې د حکم څخه انکار کول دي. مثال یې

في قَوْلهم صَدَقَة الْفطر وَجَبت بِالْفطرِ

د شوافعو په دې قول کې دی: صدقه فطر د فطر له وجې واجب الاداء ګرځول شوې. لهذا که

فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وُجُوبَهَا بِالْفِطْرِ

دكوچني اختر په شپه به د چا د مرګ له وجي نه ساقطيږي. موږ ورته وايو: د فطر له وجي د صدقه

بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسٍ يَمُونُهُ

فطر وجوب نه منو. بلکي زموږ په نزد صدقه فطر د داسي سر له وجي واجبه شوي ده چي خرچه يې

وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ قَدْرُ الزَّكَاةِ

انسان برداشت کوي او د هغه د کارونو نګراني کوي. دغه راز کله چي وويل شي چي د زکات مقدار

وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ

په ذمه باندي واجب دي. نو دغه مقدار به د دين په څير د نصاب د هلاکيدو له وجي نه ساقطيږي.

قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَدْرَ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ أَدَاؤُهُ وَاجِبٌ

موږ و يو: دا نه منو چي د زکات مقدار په ذمه باندي واجبيږي. بلکي د زکات مقدار ادا کول واجب

وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ أَدَاؤُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ

دي او که څوک ووايي چي واجب مقدار د زکات ادا کول دي. نو دغه مقدار به د مال په هلاکت سره

كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْأَدَاءَ

نه ساقطيږي. لکه د مطالبي څخه وروسته دين نه ساقطيږي. نو موږ وايو: دا نه منو چي د دين په

وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ

صورت کي يې ادا کول واجب دي. بلکي منع کول يې حرام دي. لهذا د مابين څخه د مديون په لري

بِالتَّخْلِيَةِ وَهٰذَا مِنْ قَبِيلِ مَنْعِ الْحُكْمِ

کولو سره د دين د ادا کولو د ذمه داری څخه وځي او دا د منع الحکم د قبيلي څخه دي

قوله فصلٌ الأسولة المتوجهة الخ: د قياس د شرائطو او رکن بيانولو څخه وروسته به دي فصل کي مصنف رحمه الله هغه اعتراضونه[1] بيانوي چي په قياس باندي واردیږي. هغه اعتراضونه اته دي (۱) ممانعت، (۲) قول بموجب العلة، (۳) قلب، (۴) عکس، (۵) فساد الوضع، (۶) فرق، (۷) نقض، (۸) معارضه.

---

(۱): ددي اعتراضونه تعلق په حقيقت کي د علم مناظري سره دي، خکه خپو اصوليينو نه دي بيان کړي.

(۱) **ممانعت**: سائل د مستدل د دلیل د ټولو مقدمو یا بعضو متعینو مقدمو د قبلولو څخه انکار وکړي. ددې بیا دوه قسمه دي (۱) د وصف منع (۲) د حکم منع

منع د وصف: مستدل چې کوم وصف د حکم لپاره علت بیان کړی دی. سائل د هغه وصف څخه د هغه حکم لپاره د علت ګڼلو انکار وکړي. یعني سائل مستدل ته داسې ووایي تا چې کوم وصف د حکم لپاره علت ګرځولی دی. مونږ د دغه وصف علتیت نه منو

منع د حکم: سائل (۲) د مستدل د ثابت شوي حکم څخه انکار وکړي. داسې ووایي تا چې کوم حکم بیان کړی دی، په اصل کې حکم دا نه دی. بلکې حکم بل شی دی

ومثاله في قولهم الخ لومړی مثال: د منع وصف مثال د شوافعو په دې قول کې دی چې د صدقه فطر د وجوب سبب فطر دی. احناف او شوافع خو په دې باره کې متفق دي چې صدقه فطر واجب ده. خو ددې د وجوب په سبب کې مختلف دي. شوافع فرمايي ددې د وجوب سبب او علت فطر دی. (۳) لهذا کوم سړي چې فطر ومومي، نو په هغه باندې به صدقه فطر واجب وي، فطر د رمضان د اخري ورځې د لمر پرېوتو (غروب) څخه شروع کېږي. لهذا که څوک د اختر میاشتې د لیدو وروسته مړ شي، نو په هغه باندې به صدقه فطر واجب وي. دده څخه به صدقه فطر ساقط نه وي. ځکه چې کله علت موجود شو، نو د صدقې وجوب هم مقرر شو او هر کله چې وجوب مقرر شو، نو د ادا کولو څخه بغیر نه ساقطیږي. لهذا صدقه فطر به د مړي څخه ساقطه نه وي، مونږ احناف د سائل په طور وایو تاسو چې کوم وصف د حکم لپاره علت ګڼلو، مونږ دغه وصف د حکم لپاره علت نه منو. بلکې د حکم لپاره علت (رأس يمونه ويلي عليه) دی، یعني علت داسې سر او داسې خلک دي چې خرچه يې انسان برداشت کوي او د هغه د کارونو نګراني کوي، چونکې پلار د نابالغه بچیانو خرچه هم برداشت کوي. د هغوی د کارونو نګراني هم کوي. لهذا په ولي باندې به د دوی له طرفه صدقه ورکول هم واجب وي، نو د اختر په ورځ د صبح صادق څخه وړاندې چې څوک مړ شي، یا چې څوک د صبح صادق څخه وروسته پیدا شي، نو په هغوی باندې به صدقه واجبه نه وي. ګورئ: دلته چې شوافعو کوم وصف (فطر) د حکم (د صدقې د وجوب) لپاره علت ګرځولی دی، سائل یعني احنافو د هغه

(۲) یعني مستدل چې کوم وصف علت ګرځولی دی، سائل د هغه وصف د وجود او د وصف د علت ګڼلو اقرار وکړي، خو ددې علت په ذریعه چې کوم حکم ثابت شوی د هغه حکم څخه انکار کوي او وایي ستا بیان شوی حکم ثابت نه دی، بلکې حکم ددې څخه علاوه بل شی دی.

(۳) ددې وجې دا بیانوي چې په صدقة الفطر کې د حکم (صدقه) اضافت فطر طرفه شوی دی او اضافت د سببیت لپاره دلیل دی.

وصف د علتيت څخه انکار کړی دی، وايي چې ددې حکم (د صدقه فطر د وجوب) علت ستاسو بيان شوی وصف (فطر) نه دی، بلکې ددې څخه علاوه بل وصف (رأس يمونه) د هغه حکم لپاره علت دی، باقي د دوی دا وينا چې دا د اضافة الحكم إلى المسبب د قبيلې څخه دی، نو ځواب يې دا دی چې دا اضافت د تخصيص لپاره دی او مطلب دا دی چې صدقه د فطر سره خاص ده او فطر د روژې (صوم) ضد دی، نو کوم وخت چې د روژې دی (يعني صبح صادق) نو هماغه وخت د صدقې د وجوب دی

وإذا قيل قدر الزكاة الخ: که د پوره کال تېرېدو او زکات واجبېدو وروسته ټول نصاب هلاک شي، نو مونږ احناف وايو چې زکات به ساقط وي، د شوافعو په نزد بيا هم زکات نه ساقطيږي، هغوی وايي چې د بقاء واجب علت په ذمه باندې د زکات د مقدار واجبېدل دي، يعنې زکات د واجبېدو وروسته څخه نه ساقطيږي چې د پوره کال تېرېدو وروسته هغه په ذمه باندې واجب پاتې شو او هغه شی چې په ذمه باندې باقي پاتې شي؛ نو د ادا کولو نه بغيرنه ساقطيږي، لهذا که اوس نصاب هلاک شي، بيا هم د ذمې څخه نه ساقطيږي، بلکې بيا به هم واجب وي، دا داسې دی لکه دين او قرضه، که د مديون (قرضدار) ټول مال هلاک شي، بيا هم هغه د ذمې څخه نه ساقطيږي، نو ګويا امام شافعي رحمه الله وجوب في الذمه لره د بقاء واجب لپاره علت ګرځولی دی، مونږ د سائل په طور وايو تاسو چې کوم وصف (وجوب في الذمه) د بقاء واجب لپاره علت ګرځولی دی، مونږ دغه وصف د بقاء واجب لپاره علت نه منو، بلکې ددې علت خو په ذمه کې د زکات د مقدار ادا کولو وجوب دی، نو هرکله چې ټول مال هلاک شي، نو اوس خو د ادا کولو هيڅ صورت نه پاتې کيږي، هرکله چې د ادا کولو کوم صورت پاتې نه شو، نو ادا هم په ذمه باندې واجبه نه شوه، په ذمه کې خو وجوب ادا علت وه، لهذا د علت نه کېدو په بناء باندې حکم يعنې واجب هم نه پاتې کيږي، بلکې هغه به هم ساقطيږي، ګورئ دلته هم مستدل وجوب في الذمه د حکم (بقاء واجب) لپاره علت ګرځولی دی، خو سائل هغه وصف يعنې وجوب في الذمه د حکم (يعني بقاء واجب) لپاره د علت منلو څخه انکار کړی دی او وايي ددې علت دا نه دی، بلکې ددې علت خو د نصاب د موجودېدلو له وجې په ذمه باندې د زکات د مقدار ادا کولو واجبېدل دي

ولئن قال الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د منع الحكم درې مثالونه وړاندې کوي

لومړی مثال: دا مثال د سوال او ځواب په صورت کې دی، مونږ احنافو ويلي د بقاء واجب علت په ذمه باندې د زکات د مقدار وجوب نه دی، بلکې په ذمه باندې د زکات د مقدار د ادا کولو واجبېدل دي، اوس که معترض داسې وايي چې د مقدار زکات د واجبېدو په صورت کې که ټول مال هلاک شي، بيا هم د زکات وجوب نه ساقطيږي، لکه څنګه چې دا شی له مديون

څخه د خپل دين مطالبه کوي. دغه مطالبه د دين د هلاکت وروسته هم نه ساقطيږي، ترڅو پورې چې مديون دائن ته خپله قرضه ورکړي، نو موږ احناف منع د حکم کوو او وايو د دين په صورت کې وجوب ادا نشته. يعني په مديون باندې د دين ادا کول واجب نه دي، بلکې حکم وجوب تخليه او د منع حرام کېدل دي، يعني که دائن د مديون څخه د خپل دين په اندازه مال اخيستل غواړي، نو په مديون باندې واجب دي چې دائن ته به مال پيدا کوي. يعني مديون به د دائن او خپل دين تر منځ مانع نه جوړيږي. ګوري په دې مثال کې مستدل وجوب ادا د دين حکم ګرځولی دی، خو سائل (حنفي) د هغې د حکم کېدو څخه انکار کړی دی او وايي چې حکم دا نه دی، بلکې حکم وجوب تخليه او حرمت منع دی.

وَكَذٰلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوْءِ فَلْيُسَنّ

دغه راز چې څوک ووايي، د اوداسه په باب کې مسح رکن دی، د اندامونو د وينځلو په شان دې هم

تَثْلِيْثُهُ كَالْغَسْلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ

درې ځله کول مسنون کېدل پکار دي، موږ وايو: دا نه منو چې د نورو اندامونو درې ځله وينځل سنت

بَلْ اِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةً عَلَى الْمَفْرُوْضِ

دي، بلکې په فرض مقدار باندې د زيادت کولو لپاره په محل د فرضو کې فعل اوږدول سنت دي.

كَإِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالَةَ فِيْ بَابِ الْغَسْلِ

لکه څرنګه چې د لمانځه په باب کې د قيام او قراءت اوږدول سنت دي، خو د وينځلو په باب کې

لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ كُلَّ الْمَحَلِّ

د فعل اوږدول ممکن نه دي ماسوا د تکرار نه، ځکه چې فعل (وينځلو) ټول محل ګېر کړی دی.

وَبِمِثْلِهِ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِأَنَّ الْإِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ

دغه راز موږ د مسح په باب کې وايو چې د مسح فعل د استيعاب په طريقه اوږدول مسنون دي.

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ

دغه راز ويل کېږي، د نغدو په څېر غله (دانې) د غلې په بدله کې د خرڅولو په صورت کې د دواړو

شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ

طرفونو څخه قبضه شرط ده، نو موږ وايو: دا نه منو چې د نغدو په باب کې د دواړو طرفونو څخه

بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ

قبضه شرط ده، بلکې شرط خو د هغو نغدو متعين کول دي، د دې لپاره چې د قرض په بدله کې قرض

غيرَ	أَنَّ	النُّقُودَ	لَا	تَتَعَيَّنُ	إِلَّا	بِالْقَبْضِ	عِندَنَا
وراشي	خو	نغدي روپئ	زمونږ	په نزد	د قبضي څخه	بغير	نه متعين كيږي

وَكَذٰلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ الخ: دويم مثال: د احنافو په نزد اودا سه كي د دري اندامونو وينځل سنت دي، خو د سر په مسح كي پو ځل ټول سر راګېرول استيعاب، سنت دي. تثليث د مسح سنت نه دی. د امام شافعي رحمه الله په نزد بيا په مسح كي هم تثليث سنت دی. هغه د سر مسح په مغسوله اندامونو باندې قياس كوي او وايي لكه څرنګه چې: اعضاء ثلاثه وينځل فرض دي. دغه راز د سر مسح هم فرض ده. هركله چې په اعضاء ثلاثه كي تثليث سنت و: نو د سر په مسح كي هم تثليث سنت شو. مونږ احناف د حكم د منع په طور وايو ستاسو دا وينا چې په اعضاء ثلاثه كي دري ځله وينځل مقصودي مسنون دي. دا مونږ نه منو. بلكي سنت مقصوده خو د فرضو پوره كول دي، ځكه چې د واجباتو او سنتو مشروعيت خو د فرائضو د پوره كولو لپاره شوی. د فرضو د پوره كولو صورت دا دی چې په محل د فرضو كي د فرضو مقدار د ځيل مفروضه مقدار او اندازې څخه زيات كړل شي. مثلا د قرائت د تكميلولو صورت دا دی چې اوږد شي، د قيام د تكميله كولو صورت دا دی چې هغه اوږد كړی شي. دغه راز د اعضاء مغسوله تكميل د فرضو په سنتو سره راځي، د فرضو تكميل د تكرار نه بغير ممكن نه دی. اوس كه مونږ د فرضو د تكميل صورت دا سي وښيو چې د فرض شوی اندازې څخه پورته برخه يعني د څنګلو څخه پورته تر اوږو پوري ووينځو. نو دا به د فرضو تكميل نه وي، ځكه چې د فرضو تكميل په محل د فرضو كي كيږي او د څنګلو څخه پورته برخه محل د فرض نه دی، البته كه يو اندام بار بار ووينځل شي: نو يقيني ده چې دا به د فرضو په تكميل كي حساب وي. د مجبوري له وجې مو تثليث ته سنت وويلو. ددې وجې څخه نه چې تثليث ځيله مقصودي سنت دي. په خلاف د سر د مسح چې په هغې كي د فرضو تكميل په اطالې (اوږدوالي) سره ممكن دی. ځكه چې د امام صاحب رحمه الله په نزد د سر څلورمه برخه مسح كول فرض دي. د امام شافعي رحمه الله په نزد د دوه يا دري ويښتو وينځل فرض دي. لهذا د سر په مسح كي سنت مقصوده يعنې د فرضو تكميل په استيعاب سره حاصليږي. لهذا د سر په مسح كي د تثليث هيڅ ضرورت پاتې نه شو. لهذا د سر د مسحې قياس په اعضاء مغسوله باندې كول صحيح نه دي. ګوري دلته مستدل يعنې شوافعو په ځيل قياس كي اصل (اعضاء مغسوله) لپاره تثليث سنت وګڼلو او فرع د سر مسح يې پرې قياس كړه. او احنافو د په اعضاء مغسوله كي د تثليث د مسنون كيدو څخه انكار وكړو او وې ويل چې حكم خو په اعضاء مغسوله كي د فرضو پوره كول سنت دي.

وَكَذٰلِكَ يُقَالُ الخ: درهم طعال: کله چې د وریښتو بیعه د وریښو په بدل کې وي، مثلاً د غنمو بیع د غنمو په بدل کې وي، د احنافو په نزد مجلس کې قبضه ضروري نه ده. د امام شافعي رحمه الله بیع الطعام بالطعام په بیع الصرف باندې قیاس کوي. لکه څرنګه چې په بیع الصرف کې په عوضینو باندې قبضه مجلس کې ضروري ده، دغه راز په بیع الطعام بالطعام کې هم قبضه په عوضینو باندې د عقد په مجلس کې ضروري ده، موږ د منع حکم په طور باندې داسې وایو: تاسو په مقیس علیه یعنې بیع الصرف او بیع النقد بالنقد کې کوم حکم بیان کړی دی چې په بیع الصرف کې په عوضینو باندې قبضه ضروري ده. دا نه منو. بلکې په اصل کې د بیع النسیئة بالنسیئة[۱] څخه د بچ کېدو لپاره د عوضینو متعین کول شرط دي. که عوضین نقدي وي، نو ددې تعیین خو د قبضې نه بغیر ممکن نه دی، ځکه چې دا اصل او مقصود في البیع نه وي، بلکې د مقصود لپاره وسیله وي. ددې وجې په تعین کولو سره نه متعین کیږي بلکې په قبضه کولو سره متعین کیږي، ددې وجې په بیع الصرف کې د عقد په مجلس کې عوضینو باندې قبضه شرط ګرځول شوې. په خلاف د بیع الطعام بالطعام چې ددې تعین په اشارې سره هم ممکن دی. یعنې د قبضې څخه بغیر هم ممکن دی. لهذا دلته په تقابض شرط نه وي. په دې مثال کې امام شافعي رحمه الله مقیس علیه اصل کې د تقابض شرط کېدل حکم وګرځولو. خو سائل (احنافو) ددې د حکم کېدو څخه انکار وکړو او وې ویل چې حکم د عقد په مجلس کې د تقابض شرط کېدل نه دي بلکې حکم خو د عوضینو تعیین ضروري کېدل دي

بحث القول بموجب العلة

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً

پاتې قول بموجب العلة هغه د وصف علت کېدل منل دي. ددې خبرې بیانول دي چې ددې (علت)

وَبَيَانُ أَنَّ مَعْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ وَمِثَالُهُ

معلول ددې (معلول) څخه علاوه دی د هغه څه چې معلل یې دعوه کړې ده. مثال یې دا دی چې

الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ

څنګل د اوداسه په باب کې یو حد او اندازه ده، لهذا دا به د (حکم) وینځلو لاندې داخل نه وي، ځکه

(۱) مثلاً یو کس د سرو زرو کوټمې په بدل کې د سپینو زرو پیالې واخیستل، خو چا هم په مجلس د عقد کې په عوضینو باندې قبضه ونه کړه، نو په هر یو باندې د قرض کوټمه او د قرض پیالې ثابته شوه، حال دا چې رسول الله صلی الله علیه وسلم ددې دول بیع کولو څخه منع کړې ده.

لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ
چې حد به محدود کې داخل نه دی، نو مونږ وايو چې څنګل د ساقط حد دی، نو دا به د ساقط د حکم
فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ وَكَذٰلِكَ يُقَالُ
لاندې داخل نه وي، ځکه چې د ساقط حد به محدود کې نه داخليږي. دغه راز ويل کيږي چې
صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا
د رمضان روژه فرض ده، لهذا دا به د قضاء په څير د تعيين نه بغير جائز نه وي، نو مونږ وايو واقعا
صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وُجِدَ التَّعْيِينُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَئِن
فرض روژه د تعيين نه بغير جائز نه ده. خو دلته د شريعت له طرفه تعيين موندل شوی. که امام
قَالَ صَوْمُ رَمَضَانَ لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ
شافعي رحمه الله وايي چې د قضاء روژو په څير د رمضان روژه د بنده د تعيين نه بغير جائز نه ده.
قُلْنَا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينَ
نو مونږ وايو چې (واقعا) د قضاء روژه د تعيين نه بغير جائز نه ده. خو په قضاء روژو کې تعيين
لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَالْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ الْعَبْدِ وَهُنَا
د شريعت له طرفه ثابت نه دی، ددې وجې د بنده تعيين ضروري دی. او دلته د رمضان په روژه کې
وُجِدَ التَّعْيِينُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ الْعَبْدِ.
تعيين د شريعت له طرفه راغلی دی، ددې وجې د بنده تعيين شرط نه دی

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجَبِ الْعِلَّةِ الخ: په دې فصل کې مصنف رحمه الله دويم اعتراض "القول بموجب العلة" بيانوي:

د القول بموجب العلة تعريف: کوم وصف چې مستدل د حکم لپاره علت ګرځولی دی، سائل ددغه وصف علتيت ومني، خو ووايي چې ددې علت معلول او حکم هغه نه دی د کوم چې مستدل دعوه کړې ده. بلکې ددې علت معلول او حکم ددې څخه علاوه بل شی دی. خلاصه دا چې سائل د حکم علت ومني، خو ددې علت د معلول او حکم څخه انکار وکړي [1]

(۱) منع حکم کې د علت طرفته د تعرض څخه بغير د حکم څخه انکار کيږي، حال دا چې په "القول بموجب العلة" کې علت منل او د حکم څخه انکار کول دي.

مثاله المرفق حدٌ الخ: د جمهورو فقهاوو په نزد اوداسه کې د څنګلو وينځل فرض دي. امام زفر رحمه الله بيا وايي چې په اوداسه کې د څنګلو وينځل فرض او ضروري نه دي، دغه اختلاف په بحلکو کې هم دی، امام زفر رحمه الله په دليل کې داسې وايي د قران کريم د اوداسه په ايت کې مرفق (څنګل) حد او غايه ښودل شوي ده. د فقهاوو اصول دي. حد په محدود کې داخل نه وي، لهذا مرفق هم د اوداسه په باب کې د وينځلو د حکم لاندې نه داخليږي. ددې وينځل فرض او ضروري نه دي، موږ ورته وايو چې تاسو مرفق د حد کيدو وصف[1] علت ګرځولی دی. ددې وصف کيدل خو مسلم دي، ليکن تاسو چې ورته کوم حکم او معلول د عدم غسل ثابت کړی دی دا موږ نه منو. بلکې ددې حکم او معلول وجوب غسل دی. هغه داسې چې مرفق يقيني حد دی، خو د مغسول په طرف کې حد نه دی. بلکې د ساقط په جانب کې حد دی، اصول دا دي چې حد په محدود کې داخل نه وي، لهذا مرفق به د ساقط په جانب کې داخل نه وي، پس هر کله چې مرفق د ساقط په جانب کې داخل نه شو. نو يقيني ده چې د مغسول په جانب کې به داخل وي، ددې وينځل به فرض وي. خلاصه دا چې سائل دلته د وصف علت کيدل منلي دي، خو ددې حکم او معلول يعني عدم غسل نه منل کيږي، بلکې ويل شوي چې ددې حکم او معلول عدم غسل نه دی، بلکې ددې معلول خو غسل دی او همدا القول بموجب العلة دی

وكذالك يقال الخ: د احنافو په نزد د رمضان روژه په مطلق نيت سره هم ادا کيږي، د رمضان په نيت سره هم ادا کيږي، امام شافعي رحمه الله فرمايي. د رمضان روژه په مطلق نيت سره نه ادا کيږي. بلکې د رمضان د روژې نيت ضروري دی. خلاصه دا چې د احنافو په نزد د رمضان په روژو کې د نيت تعيين ضروري نه دی. د شوافعو په نزد بيا د نيت تعيين ضروري دی. امام شافعي رحمه الله د رمضان روژې په قضاء روژو باندې قياس کوي او فرمايي. د قضاء رمضان روژه هم فرض ده او د رمضان روژه هم فرض ده. نو لکه څرنګه چې په مقيس عليه يعني قضاء روژه کې د نيت تعيين ضروري دی. دغه راز په مقيس يعني د رمضان په روژو کې هم د نيت تعيين ضروري دی، ګويا هغوی د فرضي روژې کيدو وصف علت جامعه جوړ کړی دی او حکم د نيت تعيين ضروري دی

موږ د معترض په څير د القول بموجب العلة په طور وايو تاسو چې کوم علت بيان کړی دی دا خو منو. ليکن تاسو چې ددې څخه چې فرضي روژه د نيت د تعيين څخه بغير نه ادا کيږي. کوم حکم ثابت کړی دی چې د رمضان په روژو کې هم د بنده له طرفه د نيت تعيين شرط دی،

(۱): يعني د مرفق حد کيدل.

مونږ دا نه منو. ځکه چې د رمضان په روژو کې د نيت تعيين د شريعت له طرفه شوی دی نبي كريم ﷺ فرمايلي دي "إذا انسلخ شعبانُ فلا صومَ إلّا عن رمضانَ" يعني کله چې د رمضان مياشت تيره شي، نو بيا صرف د رمضان روژه جائز ده. هر کله چې د شريعت له طرفه تعيين شوی دی، نو د بنده له طرفه تعيين ته چندان ضرورت نشته. ځکه چې د شريعت تعيين د بنده د تعيين څخه خو برابره پوره ته دی

وَلَئِنْ قَالَ الخ: که کوم شافعي دا اعتراض وکړي چې مونږ د رمضان روژه په قضاء روژو باندې قياس کړې ده، پس کله چې د قضاء رمضان روژه د بنده له طرفه د تعيين نه بغير نه صحيح کېږي. نو د رمضان روژه هم د بنده له طرفه د تعيين څخه بغير نه صحيح کېږي. نو مونږ به ځواب کې وايو چې په دواړو کې فرق دی. ځکه چې په قضاء روژو کې د شريعت له طرفه تعيين نشته او د رمضان په روژو کې د شريعت له طرفه تعيين موجود دی. هر کله چې په قضاء روژو کې د شريعت له طرفه تعيين نشته، نو ځکه د بنده له طرفه د نيت تعيين ضروري دی او د رمضان په روژو کې د نيت تعيين د شريعت له طرفه شوی دی، نو ځکه د بنده له طرفه د نيت تعيين ضروري نه دی

بحث القلب

وَأَمَّا الْقلبُ فنوعانِ أحدُهُمَا أن يَجْعَل مَا جعلهُ الْمُعَلِّل عِلّةً للحكم
باقي شو قلب نو ددې دوه قسمه دي نو دا دي چې معلل کوم شی د حکم لپاره علت ګرځولی دی،
معلولاً لذٰلِك الحكم ومثاله في الشرعيات جَرَيَانُ الرِّبَا
سائل هم هغه شی د حکم معلول وګرځوي. مثال يې په شرعي احکامونو کې دا شی دی چې په کثير
في الْكثير يُوجب جَرَيَانه في الْقليل كالأثمان
(مقدار) کې د ربوا جاري کېدل په (قليل مقدار) کې د ربوا جاري کېدل ثابتوي. لکه اثمان، لهذا
فَيحرمُ بيعُ الحفنةِ مِنَ الطّعَامِ بِالحفنتين مِنْهُ، قُلْنَا لَا بل
د يو موټ غله په دوه موټونو غله باندې بدلول حرام وي. مونږ وايو دا شی نه ده. بلکې په قليل
جَرَيَانُ الرِّبَا في الْقليل يُوجبُ جَرَيَانه في الْكثير كالأثمانِ
(مقدار) کې د ربوا جاري کېدل په کثير (مقدار) کې ربوا جاري کېدل ثابتوي. لکه "اثمان" شو.
وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَة الملتجيء بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ إتْلَافِ النَّفس يُوجبُ حُرْمَةَ إتْلَاف الطّرف
دغه راز په حرم کې د پناه اخيستلو په مسئله کې د اتلاف نفس حرمت د اتلاف عضو حرمت ثابتوي.

كالصيد قُلْنَا بل حُرْمَةُ إِتْلَافِ الطرفِ يُوجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ النفس
لكه ښكار شو. تو موږ وايو: داسې نه ده بلكې د اتلاف عضو حرمت د اتلاف نفس حرمت ثابتوي.
كالصيد فَإِذَا جُعِلَتْ علته معلولةً لِذٰلِكَ الحُكْمِ لَا تبقى عِلَّةً لَهُ
لكه ښكار شو. پس هر كله چې د حكم علت ده هغه حكم معلول وګرځول شي، نو هغه علت به د حكم لپاره
لِاسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ ومعلولاً لَهُ.
علت نه باقې كيږي، ځكه دا محاله ده چې يو شى د بل شي لپاره علت هم وي او د هغه شي معلول دې هم وي

وَأَمَّا القَلْبُ الخ: د قلب لغوي معنى ده سرچپه كول، او س د دې دوه صورتونه دي (۱) پورتنى حصه لاندې كول او لاندې حصه پورته كول. لكه كوزه سرچپه كول. (۲) باطن ظاهر كول او ظاهر باطن كول، لكه كميس چپه كول او جوراب سرچپه كول، چې د هغې ظاهر باطن شي او باطن يې ظاهر شي. اجتماعي مثال لكه د څادر چپه كول دي، چې د هغې ظاهر او باطن كې هم قلب راځي او په پورته لانديوالي كې يې هم قلب راځي

د قلب لغوي معنى: (القَلْبُ هُوَ تغييرُ هيئةِ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ الهيئةِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا) يعنې د يو شي هيئت د هغه هيئت خلاف جوړول په كوم حال چې ؤ.

د قلب اصطلاحي معنى: (القلبُ هُوَ تغييرُ الدليلِ إِلَى هيئةٍ تخالفُ الهيئةَ الَّتِي كَانَ عليها) يعنې د تعليل او استخراج مخكيني هيئت د يوې مخالف هيئت طرفته بدلول. د دې دوه قسمه دي

لومړى قسم: (هُوَ أَنْ يجعلَ المعترضُ ما جعله المعلل علة للحكمِ معلولاً لذلكَ الحكمِ ويجعل ما جعله المعلل معلولا علةً) يعنې مستدل چې كوم شى د حكم لپاره علت ګرځولى دى، معترض هغه شى د حكم لپاره معلول وګرځوي او مستدل چې كوم شى معلول ګرځولى دى، سائل هغه شى علت ګرځولى وي، خلاصه دا چې سائل علت حكم او حكم علت وګرځوي

فائده: ګويا په دې كې د تعليل ابطال وي د علت د ابطال په ذريعه، ځكه چې معترض علت معلول ګرځولى دى

ومثاله في الشرعياتِ الخ: د دې ځاى څخه مصنف رحمه الله د لومړي قلب دوه مثالونه په شرعي احكاماتو كې بيانوي

لومړى مثال: په مثال باندې د پوهېدو لپاره د مسئلې په تمهيد ځانونه بوه كړئ.

مسئله: اثمان يعنې سره زر، سپين زر او داسې نور چې په بيع كې برابره خبره ده لږ مقدار وي او كه ډېر وي په اتفاق سره حرام دي. خو كله چې د علې بيع په خپل هم جنس غلې سره وي. په

دي صورت کې د احنافو په نزد لوی مقدار کې کمي او زياتي سره اخيستل او خرڅول حرام
دي، بيع الحفنة بالحفنة (يعني د يو موټي خوراکي شيانو په دوه موټي خوراکي شيانو باندې
خرڅول) حرام نه دي

امام شافعي رحمه الله وايي: لکه څرنګه چې د غلې په کثير مقدار کې کمي او زياتي دواړه حرام
دي، دغه راز د غلې په قليل مقدار کې چې هم جنس وي کمي او زياتي دواړه حرام دي، هغوی
د غلې خرڅول په اثمانو باندې قياس کوي. لکه څرنګه چې په اثمانو کې کمي او زياتي دواړه
حرام دي، برابره خبره ده چې مقدار يې لږ وي او که ډېر وي. دغسې په غلې کې هم لږ او لوی
مقدار دواړه برابر دي او په کمي زياتي سره يې اخيستل او خرڅول حرام دي، په دواړو کې
علت جامعه د دواړو اموال ربويه کېدل دي. يعنې لکه څرنګه چې دراهم او دنانير د ربوي
اموالو څخه دي. دغسې غله هم د ربوي اموالو څخه دي. لهذا حکم به هم د دواړو يو دي،
اوس مثال ته ګوری!

امام شافعي رحمه الله فرمايي: د غلې په کثير مقدار کې د ربوا جاري کېدل په قليل مقدار کې د
جاري کېدو يو علت دی. هرکله چې په کثير مقدار کې يې کمي او زياتي حرام دي، نو په
قليل مقدار کې يې هم کمي او زياتي حرام دي. لکه "اثمان" شو، د اثمانو په کثير مقدار کې
کمي او زياتي حرام دي. نو دغسې په قليل مقدار کې يې هم کمي او زياتي حرام دي. هرکله
چې د غلې په کثير مقدار کې کمي او زياتي حرام دي. نو په قليل مقدار کې يې هم کمي او
زياتي حرام دي، موږ ورته په خواب کې وايو: معامله ددې برعکس ده. يعنې په مقدار کثير
کې د ربوا جاري کېدل په قليل مقدار کې د ربوا جاري کېدو لپاره علت نه دی، بلکې په قليل
مقدار کې د ربوا جاري کېدل په کثير مقدار کې د جاري کېدو لپاره علت دی، لکه "اثمان"
شو، چې ددې په قليل مقدار کې کمي او زياتي حرام دي. نو دغسې په کثير مقدار کې يې هم
کمي او زياتي حرام دي، خو د غلې قليل مقدار هغه دی چې په شرعي پيمانې سره پيمانه
کيږي او په غلې کې وړه پيمانه نيم صاع ده. ځکه چې د غلې په ناپولو کې ددې څخه کم وزن
نشته. لهذا د نيم صاع څخه چې کم وي هغه به د قليل مقدار څخه لاندې داخلې نه وي. لهذا د
بيع الحفنة بالحفنة په قليل مقدار کې د نه داخلېدو له وجې حلال او جائز وي، په دې کې به
ربوا نه جاري کيږي، د اثمانو په قليل مقدار کې شريعت د ماشې او رتې اعتبار هم کړی دی،
لهذا په ماشه او رتې کې به هم ربوا جاري کيږي، ګوری: مستدل چې کوم شی علت ګرځولی
دی، سائل هغه معلول ګرځولی دی او معتدل چې کوم شی معلول ګرځولی دی، سائل هغه
شی علت ګرځولی دی او د پته قلب ويل کيږي.

دويم مثال: ملتجيئ بالحرم هغه چاته ويل کيږي چې د حرم څخه بيرون جرم وکړي او بيا په حرم کې پناه واخلي

مسئله: کوم کس چې د حرم څخه بهر د بل انسان د بدن يو اندام پرې کړي او بيا په حرم کې پناه واخلي، نو د هغه څخه بالاتفاق قصاص اخيستل کيږي. که څوک د حرم څخه بهر بل انسان قتل کړي او بيا په حرم کې پناه واخلي، نو د احنافو په نزد د ده څخه به قصاص نه اخيستل کيږي، البته دی به د ډېته مجبوره کيږي چې د حرم څخه بهر ووځي، نو هرکله چې د حرم څخه بهر ووتلو، نو بيا به قصاص ورڅخه اخيستل کيږي. امام شافعي رحمه الله بيا وايي که د حرم څخه بهر قتل وکړي او په حرم کې پناه واخلي. بيا به هم په حرم کې ترې قصاص اخيستل کيږي، ګويا هغوی قصاص في النفس په قصاص في الطرف باندې قياس کوي او په دواړو کې علت جامعه التجاء بالحرم نيسي، هغه وايي چې د اتلاف نفس حرمت د اتلاف في الطرف لپاره علت دی، لکه د حرم په ښکار کې حرمت د اتلاف النفس دا علت دی د حرمت اتلاف في الطرف لپاره، لکه څرنګه چې د ښکار نفس ويشتل حرام دی، دغسې د ښکار کوم وزر پرې کول هم حرام دي، دغه راز دلته د ملتجيئ بالحرم په مسئله کې هم حرمت د اتلاف النفس علت دی د حرمت اتلاف طرف لپاره، اوس هغوی وايي ای احنافو! کله چې تاسو د حرمت اتلاف في الطرف قائلين نه يئ، يعنې ستاسو په نزد حرمت د اتلاف في الطرف ثابت نه دی، (يعنې د ملتجيئ بالحرم عضو قصاصا پرې کول جائز دي) بيا ستاسو لپاره د حرمت اتلاف النفس قائله کېدل هم نه دي پکار او حرمت اتلاف في النفس هم ثابتېدل نه دي پکار، (يعنې ملتجيئ بالحرم قصاصا د هغه نفس وژل جائز وي) ځکه چې حرمت د اتلاف في الطرف دا حکم دی او حرمت د اتلاف نفس دا علت دی، کنه نو تخلف الحکم عن العلة خرابي به لازمه شي چې علت (حرمت د اتلاف النفس) ثابت دی او حکم (حرمت د اتلاف طرف) ثابت نه دی او تخلف الحکم عن العلة باطل دی. لهذا د حرمت اتلاف نه قائله کېدو په صورت کې د حرمت اتلاف نفس نه قائله کېدل هم ضروري دي

دلته معامله ددې برعکس ده، يعنې حرمت اتلاف نفس د مور د څواب په ډول ورته وايو: حرمت اتلاف طرف علت نه دی، بلکې حرمت اتلاف طرف د حرمت اتلاف النفس لپاره علت دی، لکه په ښکار کې د هغې کوم اندام ماتول حرام دي، دغسې د ښکار ټول بدن ښکار کول هم حرام دي، اوس که مونږ د ملتجيئ بالحرم په مسئله کې د حرمت اتلاف طرف قائل نه شو او د حرمت اتلاف نفس قائله شو، نو په دې صورت کې به تخلف الحکم عن العلة خرابي لازمه نه شي، ځکه چې حرمت د اتلاف طرف دا علت دی او حرمت د اتلاف نفس دا حکم او معلول دی، د علت په عدم ثبوت سره د معلول عدم ثبوت نه راځي، ځکه چې د يو معلول څو علتونه راځي، هرکله چې يو علت نه وي، نو دا نه لازميږي چې معلول دې هم نه وي، ممکنه ده چې

دغه معلول په کوم بل علت سره ثابت شوی وي، لکه د پورته چت څخه غورځېدل د مرګ علت دی. خو که د چت څخه غورځېدل ونه موندل شي، نو ددې څخه دا نه لازمېږي چې دی بېخي چاته نه راځي، ځکه چې د مرګ لپاره نور هم زیات علتونه دي، نو عین ممکنه چې مرګ دی په کومه بلې وجې سره راغلی وي.

فائده: امام صاحب رحمه الله فرمايي چې انساني اعضاء د مال په حکم کې دي. چاته د مالي تاوان رسولو وروسته ملتجيئ بالحرم څخه مالي تاوان اخیستل کېږي. لهذا د عضو د تلف کولو وروسته به د ملتجيئ بالحرم څخه د هغه بدله اخیستل کېږي، خو قصاصا د هغه وژل ناجائز دي، ځکه چې د الله تعالی فرمان دی "مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً" پس که د انسان وژلو وروسته قصاصا دده مرګ جائز شي، نو بیا به ددې ایت کوم مفهوم پاتې نه شي.

فإذا جعلت علّته معلولة الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله یوه فایده بیانوي، خلاصه یې دا ده. مستدل چې کوم شی د حکم لپاره علت جوړ کړی دی، نو هرکله چې معترض هغه شی د حکم لپاره معلول جوړ کړو، نو دغه شی به د حکم لپاره معلول نه ګرځي، لهذا دا حکم به د علت نه بغیر پاتې شي، ځکه دا محاله ده چې یو شی د بل شي لپاره علت هم وي او د هغه لپاره دی معلول هم وي.

بحث النوع الثاني من القلب

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا
د قلب دویم قسم دا دی چې معلّل کوم وصف د کوم حکم د دعوی علت ګرځولی دی. سائل هغه
جعله الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ من الحكم عِلَّةً لضد ذٰلك الْحُكم فيصيرُ
وصف د هم هغه حکم د ضد لپاره علت جوړ کړي. دغه وصف به د سائل لپاره حجت ګرځي، وروسته
حُجَّةً للسَّائِل بعد أَنْ كَانَ حُجَّةً للمعلِّل مِثَالُه صَوْمُ رَمَضَان صَوْمُ فرض
له دې چې هغه د معلّل او مستدل لپاره حجت ؤ. مثال یې دا دی د رمضان روژه فرض روژه ده، لهذا
فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِينُ لَهُ كالقضاء قُلْنَا لما كَانَ الصَّوْمُ فرضاً
د قضائي روژو په څېر به په دې کې هم تعیین شرط وي، موږ وايو هرکله چې روژه فرض ده، نو
لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِينُ لَهُ بعد مَا تعين الْيَوْمُ لَهُ كالقضاء
د ورځې د تعیین څخه وروسته ددې لپاره تعیین ضروري نه دی. لکه د قضاء روژه

وَالنَّوعُ الثَّانِي مِن الْقَلبِ الخ: **د قلب دويم قسم.** مستدل چي كوم وصف د علت د حكم لپاره علت گرځولى دى. سائل هغه وصف د هم هغه حكم د ضد لپاره علت وگرځوي. نو هركله چي سائل دغه وصف ددې حكم د ضد لپاره علت جوړ كړي، نو دا وصف به اوس د سائل لپاره حجت وي، حال دا چي هغه مخكي د مستدل لپاره علت ؤ.

وَمِثَالُه صَومُ رَمضَانَ الخ: د امام شافعي رحمه الله په نزد د رمضان په روژه كي د بنده له طرفه د نيت تعيين ضروري دى او د احنافو په نزد د رمضان په روژو كي د بنده له طرفه د نيت تعيين ضروري نه دى، بلكي د رمضان روژه په مطلق نيت سره هم ادا كيږي. امام شافعي رحمه الله د رمضان روژه د رمضان په قضاء شوي روژو باندي قياس كوي، فرمايي د رمضان د روژو قضاء راگرځول فرض ده او د رمضان روژه هم فرض ده. لكه څرنگه چي د رمضان د قضاء په روژو كي د نيت تعيين ضروري دى، دغه راز د رمضان په روژو كي هم د نيت تعيين ضروري دى. گويا امام شافعي رحمه الله د فرضيت وصف د بنده له طرفه د نيت تعيين د ضروري كيدو لپاره علت گرځوي او علت جامعه په دواړو كي فرضي روژه ده.

موږ قلب كوو او وايو د فرض كيدو وصف د بنده له طرفه د نيت د ضروري كيدو لپاره علت نه دى، بلكي د فرض كيدو وصف د بنده له طرفه د نيت د تعيين نه ضروري كيدو لپاره علت دى. موږ وايو د رمضان روژه فرض ده، په دې كي د نيت تعيين د شريعت له طرفه شوى دى، لهذا په دې كي د بنده له طرفه د نيت تعيين ضروري نه دى. لكه د رمضان په قضائي روژو كي چي د شپې سرې پخه اراده وكړي چي سهار به زه د رمضان قضائي روژه نيسم، نو سهار دوباره د نيت تعيين نه ضرورت نشته بلكي مطلق نيت هم پوره دى. ځكه چي تعيين خو د وړاندي څخه شوى دى، دغه راز دلته هم تعيين د وړاندي څخه موجود دى، لهذا مطلق نيت به هم پوره وي، گورئ دلته امام شافعي رحمه الله د فرض كيدو وصف د نيت د تعيين لپاره علت گرځولى دى، نو احنافو همدا وصف د نيت د تعيين نه ضروري كيدو لپاره علت گرځولى دى. هم هغه وصف مخكي د شوافعو لپاره حجت ؤ، اوس د احنافو لپاره حجت جوړ شو.

بحث العكس

وَأَمَّا الْعَكْسُ فنعني بِهِ أَن يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلى وَجه
باقي شو عكس نو زموږ مراد ترې دا دى چي سائل د معلل په دليل باندي مع داسي طريقه استدلال
يكونُ الْمُعَلِّلُ مُضطَرًّا إِلى وَجه الْمُفَارَقَة بَين الأَصْلِ وَالْفرع ومِثَالُه الْحُلِيُّ
وكړي چي معلل خپل د اصل او فرع ترمنځ په فرق ويلو باندي مجبوره شي. مثال يې هغه زيورات دي

أُعِدَّتْ	لِلْإِبْتِذَالِ	فَلَا	يَجِبُ	فِيهَا	الزَّكَاةُ	كَثِيَابِ	الْبِذْلَةِ
چې د استعمال لپاره تيار شوي وي، لهذا د استعمال جامو په څېر په دغو زيوراتو کې هم زکات							
قُلْنَا	لَوْ	كَانَ	الْحُلِيُّ	بِمَنْزِلَةِ	الثِّيَابِ	فَلَا	تَجِبُ الزَّكَاةُ
واجب نه دی، موږ وايو: که زيورات د جامو په څېر وي، نو بيا د نارينه وو په زيوراتو کې هم د هغوی							
فِي حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ.							
د استعمال جامو په څېر زکات واجب نه وي							

وَأَمَّا الْعَكْسُ الخ:

د عکس لغوي معنی: "وهو أن يردّ الشيئ إلى السنة الأولى" يو شی خپل اصلي حالت ته ګرځول

د عکس اصطلاحي معنی: "وهو أن يتمسک السائل بأصل المعلل على وجه يكون المعلل مضطرا إلى وجه المفارقة بين الأصل والفرع" سائل د مستدل اصل (مقيس عليه) څخه په داسې طريقه استدلال وکړي چې مستدل د اصل (مقيس عليه) او فرع (مقيس) ترمنځ په فرق کولو باندې مجبوره شي.

مثال: هغه زيورات چې ښځې يې عام طور استعمالوي، [1] ايا په هغې کې زکات شته او که نشته؟ د احنافو دغه زيوراتو کې هم زکات فرض دی، د امام شافعي رحمه الله په نزد بيا په دغو زيوراتو کې زکات نشته، د امام شافعي رحمه الله لپاره دليل دا دی چې هغوی مستعمل زيورات په مستعملو جامو باندې قياس کوي، وايي لکه څرنګه چې په استعمال شوو جامو کې زکات نشته، دغه راز په استعمالېدونکو زيوراتو کې هم زکات نشته او ددې دواړو ترمنځ علت مشترکه استعمال او ابتذال دی، موږ د عکس په طريقه باندې اعتراض کوو، که مستعمل زيورات د مستعملو جامو په څېر وي، نو بيا خو ښکاره ده چې په هغو زيوراتو هم زکات واجب نه شي چې نارينه يې د خپل ځان لپاره استعمالوي، ځکه چې د نارينه وو په مستعملو جامو کې خو هم زکات نشته، حال دا چې ای شوافعو! ستاسو په نزد هم د نارينه وو په زيوراتو کې زکات واجبيږي، ددې اعتراض وروسته شوافع د اصل (مستعملو جامو) او فرع (د نارينه وو زيوراتو) ترمنځ په فرق ويلو باندې خپله مجبوره شوه، مستعمل جامې اصل دی او د نارينه وو زيورات فرع ده، بيا هغوی وايي چې د نارينه وو لپاره خو د زيوراتو

---

(۱): د نارينه وو په استعمال کې چې د زيوراتو کوم شيان وي، د علماوو په اتفاق سره په هغې کې زکات واجب دی.

استعمال حرام دی، لهذا په هغې کې استعمال نه موجودیږي. په خلاف د مستعملو جامو چې د هغې استعمال حلال دی، لهذا د نرانو زیورات په مستعملو جامو باندې قیاس کول نه صحیح کیږي، او د ښځو لپاره خو د زیوراتو استعمال حلال دی، لهذا په هغې کې استعمال هم ثابت وي، لهذا د هغوی مستعمل زیورات په مستعملو جامو باندې قیاس کول صحیح دي او د نرانو زیورات په مستعملو جامو باندې قیاس کول نه صحیح کیږي، لهذا د ښځو په زیوراتو به زکات واجب نه وي او د نرانو په زیوراتو به زکات واجب وي

بحث فساد الوضع

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وصفاً
باقي شو فساد د وضع، نو ددې څخه مراد دا دی چې د حکم لپاره کوم داسې وصف علت جوړ شي
لَا يَلِيقُ بِذٰلِكَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ
چې ددې حکم سره مناسب نه وي، ددې مثال د شوافعو په نزد احد الزوجین کې د یو کس اسلام
اخْتِلَافُ الدِّيْنِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهُ كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ
قبلولو قول دی چې د دین اختلاف په نکاح باندې وراندې شو، نو اختلاف د دین به نکاح فاسدوي.
فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ
لکه د احد الزوجین مرتد کیدل (نکاح فاسدوي)، پس امام شافعي رحمه الله اسلام د ملک نکاحي
قُلْنَا الْإِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا
د زوال لپاره علت جوړ کړو. مونږ وایو چې اسلام د ملک لپاره محافظ پیژندل شوی دی. نو اسلام
فِي زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذٰلِكَ فِي مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ إِنَّهُ حُرٌّ
به د ملک په زوال کې کوم مؤثر نه وي، دغسې ده په مسئله د طول الحرة کې چې نکاح کوونکی ازاد
قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْأَمَةُ
(او) د حرې سره په نکاح کولو باندې قدرت ولري، نو د هغه لپاره د وینځې سره نکاح کول ناجائز دي،
كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ
لکه ده به نکاح کې چې ازاده ښځه وي، نو ده لپاره د وینځې سره نکاح کول جائز نه وي.
قُلْنَا وَصْفُ كَوْنِهِ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ
مونږ وایو چې ده د ازادۍ او د وینځې سره په نکاح باندې د قدرت وصف خو د نکاح د جواز تقاضا

فَلَا	يكونُ	مؤثراً	فِي	عدمِ	الجَوَازِ

کوي، لهذا دا (وصف د ویښځي سره) د نکاح په نه جائز کېدو کې مؤثر نه وي.

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ الخ: اصطلاحي تعريف: مستدل د حکم علت داسې وصف وګرځوي چې د حکم سره مناسب نه وي، دا چې هغه وصف د حکم سره مناسب نه وي، نو سائل به سوال کوي چې دا قیاس په اعتبار د اصل وضع سره فاسد دی، ځکه چې تاسو علت داسې شی ښودلی دی چې د حکم سره مناسب نه وي

مثاله فِي إِسلامِ أحدِ الزوجَينِ الخ: لومړی مثال: ښځه او خاوند دواړه کافران وي، بیا په دواړو کې یو مسلمان شي، نو امام شافعي رحمه الله وایي چې د یو کس د اسلام له وجې د دوی نکاح باطلیږي، احناف بیا وایي چې فوراً نکاح نه باطلیږي، بلکې په دویم کس به اسلام وړاندې کیږي، نو که هغه اسلام قبول کړي، نکاح به یې په خپل حال باندې باقي پاتې وي او که دویم کس یې اسلام قبول نه کړي، نو نکاح به یې باطله وي، د امام شافعي رحمه الله دلیل دا دی: کله چې ښځه او خاوند کافران وي، بیا یو پکښې مسلمان شي؛ نو اختلاف د دین پیدا شو او دا اختلاف دین په نکاح باندې طاري شو، (د طاري مطلب دا دی چې نکاح مخکې شوې وه او د دین اختلاف وروسته موجود شو) او کوم اختلاف د دین چې په نکاح باندې طاري وي، هغه مفسد د نکاح لپاره وي. هغه دا اختلافي مسئله په دې باندې قیاس کوي چې که ښځه او خاوند مسلمانان وي، بیا د دوی دواړو څخه یو کس (نعوذ بالله) مرتد شو، نو بیا هم فوراً نکاح باطلیږي، ځکه چې دلته اختلاف د دین طاري شو او کوم ځای چې اختلاف د دین طاري وي هغه به مفسد د نکاح وي، پس دلته هم چونکې اختلاف د دین طاري شو، لهذا نکاح به باطله وي، ګویا هغوی د اسلام وصف د ملک نکاحي د زوال لپاره علت ګرځولی دی

موږ د معترض په طور داسې وایو: ستاسو قیاس په اعتبار د اصل وضع سره فاسد دی، ځکه چې تاسو د اسلام وصف د ملک نکاحي د زوال لپاره علت جوړ کړو. حال دا چې وصف د اسلام د زوال د ملک نکاحي حکم سره مناسب نه دی، ځکه چې اسلام خو د ملک محافظ وي، نه د ملک زائله کوونکی، لکه یو کس چې په دار الحرب کې مسلمان شي، بیا موږ په دار الحرب باندې جنګ شروع کړو؛ نو د هغه ټول مال او اولاد به د اسلام له وجې محفوظ وي، ګورئ دلته اسلام د دوی لپاره محافظ جوړ شو، نه زائله کوونکی، البته د اسلام څخه انکار کول د ملک نکاحي د زوال لپاره مناسب دی، ددې وجې موږ وایو: که په دویم کس باندې اسلام پېش شي او هغه انکار وکړي، نو ملک نکاحي به ورسره خپله زائله شي، که اسلام قبول کړي، نو ملک نکاحي به یې نه زائله کیږي

دويم مثال: هغه خوک چې د ازادې ښځې[1] سره د واده کولو وس او طاقت لري، د احنافو په نزد د هغه لپاره د وينځې سره نکاح کول جائز ده، د امام شافعي رحمه الله په نزد بيا جائز نه ده، دليل داسې وايي: هرکله چې تر ازاد وي او د ازادې ښځې سره د واده کولو وس او طاقت لري، نو د ده لپاره جائز نه ده چې د وينځې سره نکاح وکړي، صورت يې دا دی چې يو سړی د ازادې ښځې سره د مخکې څخه نکاح کړې وي؛ نو تر دې وروسته د وينځې سره نکاح ناجائز ده. ګوياامام شافعي رحمه الله ازادي او د ازادې ښځې سره د نکاح طاقت درلودلو وصف د وينځې سره د نکاح د عدم جواز علت ګرځولی دی، موږ د فساد وضع په طور داسې وايو: ستاسو قياس په اعتبار د اصل وضع سره فاسد دی، ځکه چې تاسو ازادي او په ازادې ښځې باندې د نکاح قدرت درلودلو وصف د وينځې سره د نکاح عدم جواز لپاره مؤثر ګرځولی دی، عدم جواز خو عجز دی چې د قدرت سره منافات لري، لهذا ازادي او د ازادې ښځې سره د نکاح قدرت درلودلو وصف د وينځې سره د عدم جواز لپاره علت ګرځول مناسب نه دي، بلکې دا خو د نکاح د جوازوالي لپاره علت ګرځول مناسب دي.

بحث النقض

وَأَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ اَلْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالتَّيَمُّمِ
ياتې شو نقض، نو مثال يې داسې دی چې وويل شي: اودس پاکوالی دی، د تيمم په څېر به دې کې
قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ
هم نيت ضروري دی، موږ وايو: دا حکم د جامو وينځلو او لوښو وينځلو سره ماتيږي، (چې هغه هم
وَالْإِنَاءِ وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ
طهارت دی، خو په هغې کې نيت ضروري دی؛ ياتې شوه معارضه نو مثال يې دا دی کوم چې ويل کيږي:
اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَلْيُسَنَّ تَثْلِيثُهُ كَالْغَسْلِ
مسح کول په اودسه کې رکن دی، نو د دې تثليث مسنون ويل پکار دي، لکه څرنګه چې غسل دی
قُلْنَا اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ
(چې هغه هم رکن دی او تثليث پکښې مسنون دی)، موږ وايو: مسح کول رکن دی، لهذا د دې تثليث به
تَثْلِيثُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيَمُّمِ
مسنون نه وي، لکه څرنګه چې د موزو او تيمم مسح ده چې دا رکن دی او په دې کې تثليث مسنون نه دی)

(١): د ازادې ښځې سره د نکاح قدرت موندل.

وَأَمَّا النَّقْضُ الخ: دا دي ځای څخه مصنف رحمه الله په قياس باندي وارديدونکي شپږم اعتراض چي نقض دی نقل کوي.

د نقض تعريف: "هُوَ أَنْ يوجَدَ العلةُ ويتخلف عنها الحكم" يعني مستدل داسي وصف د حکم لپاره علت وګرځوي چي بل ځای دغه وصف وموندل شي، خو حکم ورسره ونه موندل شي. لهذا معترض به اعتراض وکړي چي ستاسو دا وصف د حکم لپاره علت ګرځول صحيح نه دي، ځکه چي فلاني ځای وصف يعني علت موجود دی، خو حکم موجود نه دی.

مثال: امام شافعي رحمه الله اودس په تيمم باندي قياس کوي. فرمايي: اودس هم پاکوالی دی او تيمم هم پاکوالی دی، لکه څرنګه چي په تيمم کي نيت شرط دی. دغه راز په اودس کي هم نيت شرط دی، دلته يي علت مشترکه طهارت ګرځولی دی، موږ د نقض په طور داسي وايو: ستاسو د طهارت وصف د نيت د ضروري کېدو لپاره علت ګرځول صحيح نه دي، ځکه چي د طهارت وصف ځينو نورو ځايونو کي هم شته، خو ستاسو په نزد هم هلته نيت ضروري نه دی. مثلا مرداره کپړه او مردار لوښي وينځل طهارت دی، خو دلته بالاتفاق نيت ضروري نه دی. اوس دلته د طهارت وصف يعني علت موجود دی، خو د نيت ضروري کېدو حکم موجود نه دی، او دا تخلف الحكم عن العلة دی او دا باطل دی. لهذا د طهارت د وصف له وجي په اوداسه کي د تيمم په شان نيت شرط ګرځول صحيح نه دي.

وَأَمَّا المُعَارَضَةُ الخ: دلته اووم اعتراض معارضه بيانوي.

د معارضې تعريف: "هُوَ أَنْ يقيمَ السائلُ دليلاً آخرَ يبطلُ حكمَ دليلِ المعلل" يعني سائل د مستدل د دليل په مقابله کي کوم داسي دليل وړاندي کړي چي د مستدل د دليل څخه ثابت شوی حکم باطل کړي، يعني سائل مستدل ته داسي ووايي: ستاسو د دليل څخه ستاسو دعوه ثابتيږي، خو زموږ سره هم داسي دليل دی چي ستاسو دعوه پري باطليږي.

قَبِيْلُ مَا يُقَالُ الخ: امام شافعي رحمه الله فرمايي: د اوداسه په باب کي د سر په مسح کي تثليث سنت دی، د احنافو په نزد بيا تثليث سنت نه دی. امام شافعي رحمه الله د سر مسح د اعضاء ثلاثه په غسل باندي قياس کوي، وايي چي اعضاء ثلاثه هم په اوداسه کي رکن دي او د سر مسح هم د اوداسه يو رکن دی، نو هرکله چي په اعضاء ثلاثه کي تثليث مسنون دی، نو د سر په مسح کي به هم تثليث مسنون وي. ګويا هغوی د رکن کېدل د تثليث سنيت لپاره علت ګرځولی دی. اوس موږ ورته د مقابلې په طور داسي وايو: چي د سر مسح يقيني رکن دی، خو د موزو مسح هم د اوداسه په باب کي رکن دی، دغه راز په تيمم کي د مخ او لاسونو مسح کول هم رکن دی، نو هرکله چي په دې کي تثليث مسنون نه دی، نو د سر په مسح کي به هم

تثلیث مسنون نه وي، ګورئ! احنافو د شوافعو په مقابله کې داسې دلیل وړاندې کړ چې د سر د مسح د تثلیث والا قول خپله باطل شو.

یادونه: په قیاس باندې د واردېدونکو اعتراضاتو څخه یو اعتراض د "فرق" دی، خو د فرق تفصیل په قیاس متحد في النوع او قیاس متحد في الجنس کې بیان شوی دی، ددې وجې یې دوباره بیان نه کړو. د یادنې لپاره مورد اختصار په ډول ذکر کړه. فرق دا دی چې سائل د اصل او فرع ترمنځ فرق ثابت کړي، قیاس متحد في النوع په دغه قیاس سره نه باطلیږي، بلکې قیاس متحد في الجنس په همدې قیاس سره باطلیږي.

فَصْلُ الْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ

اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيَثبت بعلته وَيُوجد عِنْد شَرطه
حکم د خپل سبب سره متعلق کیږي او د خپل علت سره ثابتیږي او د خپل شرط د موجودېدو په وخت
فالسبب مَا يكون طَرِيقا إِلَى الشَّيْء بِوَاسِطَة
کې موجودیږي. سبب هغه دی چې د کومې واسطې په ذریعه کوم شي (یعنې حکم) ته د رسېدو ذریعه
كالطريق فَإِنَّهُ سَبَب للوصول إِلَى الْمَقْصد بِوَاسِطَة الْمَشْي
وي، لکه لاره چې په لاره باندې د تللو په واسطه انسان خپل مقصد ته د رسېدلو لپاره سبب دی. لکه
وَالْحَبلُ فَإِنَّهُ سَبَبٌ للوصول إِلَى المَاء بالإدلاءِ فعلى هٰذَا كُلُّ مَا
رسۍ چې د سلواغې غورځولو په واسطه د اوبو راویستلو لپاره سبب دی. پس په همدې بناء هر هغه
كَانَ طَرِيقا إِلَى الحكم بِوَاسِطَة يُسمى سَبَباً لَهُ
شی چې په کومې واسطې د حکم پورې رسېدو ذریعه وي، د هغه شي نوم د شریعت په نزد د حکم
شرعاً وَيُسمى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً مِثَاله فتح بَاب الأَصطبل والقفص
لپاره سبب ایښودل شوی، د هغې واسطې نوم علت ایښودل شوی دی، ددې مثال د غوجل او پنجرې
وَحل قيد العَبْد فَإِنَّهُ سَبَب للتَّلف
دروازه خلاصه ایښودل دي او د غلام څخه د زنځیر خلاصول دي، ځکه چې د دوی څخه هر یو
بِوَاسِطَةٍ تُوجدُ من الدَّابَّة وَالطير وَالْعَبْد.
خاروی، مرغۍ او د غلام څخه موندل شوي عمل په واسطه (ددې حیواناتو) ضایع کول دي

فَصْلُ اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ الخ: په دې فصل کې مصنف رحمه الله هغه امور بيانوي چې شرعي حکم ورسره متعلق وي، هغه امور چې شرعي حکم ورسره متعلق کيږي په څلور قسمه دي (۱) علت، (۲) سبب، (۳) شرط او (۴) علامت.

وجه د حصر: وجه د حصر يې داسې ده: هغه امر چې بل شی ورسره متعلق شي، هغه به د دوه حالو څخه خالي نه وي، يا به دغه امر د هغه شي په وجود کې مؤثر وي يا به نه وي، که امر د هغه شي په وجود کې مؤثر وي؛ نو دا امر به علت وي، که امر د هغه شي په وجود کې مؤثر نه وي، نو بيا به هم د دوه حالو څخه خالي نه وي، يا به هغه شی مفضي الی ذلک الشيئ وي يا به نه وي، که هغه امر مفضي الی ذلک الشيئ وي، نو امر به سبب ګڼل کيږي، که امر مفضي الی ذلک الشيئ نه وي، بيا به د دوه حالو څخه خالي نه وي، په دې امر باندې به د شي وجود موقوف وي يا به نه وي، که په دغه امر باندې د شي وجود موقوف وي، نو دغه امر ته شرط ويل کيږي او که په دغه امر باندې شی موقوف نه وي، نو دا امر به علامت وي

مصنف رحمه الله ددې امورو څخه يوازې درې بيان کړي دي (۱) سبب، (۲) علت او (۳) شرط

مصنف رحمه الله وويل چې حکم د خپل سبب سره متعلق کيږي، د خپل علت سره ثابتيږي او د خپل شرط د موجودېدلو سره موجوديږي، ددې درې امورو د حقيقت پېژندلو څخه وړاندې د حکم شرعي پېژندل ضروري دي

د حکم شرعي تعريف: د شرعي خطاب وروسته د مکلف فعل ته چې کوم کيفيت حاصليږي، هغه کيفيت ته شرعي حکم وايي، برابره خبره ده چې دغه کيفيت د فرضيت وي، که د سنيت وي، د وجوب وي او که د اباحت وي، د عزيمت وي. که د رخصت وي، د حرمت وي او که د کراهت وي

د سبب محض لغوي معنی: "مَايَكُونُ طَرِيقاً إِلَى الشَّيْئِ بِوَاسِطَةٍ" سبب محض هر هغه شی دی چې دويم شي ته په کومې واسطې سره د رسېدو ذريعه وي، مثلاً لاره دا منزل مقصود ته د رسېدو يوه ذريعه ده، خو د منزل کولو په واسطې سره، رسی، اوبه ته د رسېدو يوه ذريعه ده، خو د سلواغي غورځولو په واسطه، نو لاره او رسی په دې دواړو مثالونو کې سبب دی

د سبب محض اصطلاحي معنی: "كُلُّ مَاكَانَ طَرِيقاً إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ" سبب محض هر هغه شی دی چې په کومې واسطې سره تر شرعي حکم پورې د رسېدو ذريعه جوړه شي، په شريعت کې هغه شي ته د حکم سبب ويل کيږي او واسطې ته علت وايي

د علت لغوي معنی: "مَايَتَغَيَّرُ بِهِ حَالُ الشَّيْئِ" علت داسې شی دی چې د جا له وجې د هغه شي حالت بدل شي، لکه د مرض له وجې د جسم حالت بدلېږي، نو دا مرض علت دی

د علت شرعي تعریف: "مَا يكونُ واسطةً بينَ السببِ والحكمِ" كوم شی چې د سبب او حكم ترمنځ واسطه وي، هغې ته علت ويل كيږي

د شرط لغوي تعريف: "إلزامُ الشيئِ أوِ التزامه" كوم شی لازم كول يا د څه شي التزام كول

د شرط شرعي تعريف: "مَا يتوقفُ عليهِ وجود الحكمِ ويستلزمُ عدمه عدمَ الحكمِ" شرط هغه شی دی چې د حكم وجود پرې موقوف وي، د چا نه كيدل چې د حكم نه كيدلو لره مستلزم وي، لكه: اودس د لمانځه لپاره شرط دی، په اودا سه باندې د لمونځ وجود موقوف دی او د اودس نه درلودل د لمانځه نه كيدو لره مستلزم دی

ومثاله فتحُ البابِ الخ: لومړی مثال: په غوجل كې اسونه بند وي، اوس چا دروازه خلاصه كړه، اسونه وتښتېدل او ورك شوه، نو د اسونو وركېدل حكم شو. دروازه خلاصول سبب دی او د اسونو منډه كول علت دی

دويم مثال: په پنجره كې مرغی وي، چا د پنجرې دروازه خلاصه كړه، مرغی تولي والوځي، نو د مرغی وركېدل حكم دی، دروازه خلاصول سبب دی او د مرغی الوتل علت دی

دريم مثال: غلام بندي وي، چا د كوټې دروازه خلاصه كړه او هغه وتښتېدلو، نو د هغه وركېدل حكم دی، د دروازې خلاصول سبب دی او د غلام تښتېدل علت دی

بحث الفرق بين السبب والعلة

وَالسَّبَب مَعَ الْعِلَّة إِذا اجْتَمَعَا يُضَاف الحكم إِلَى الْعِلَّة دون السَّبَب إِلَّا
سبب چې د علت سره يو ځای جمع شي، نو د حكم نسبت به د علت طرفته كيږي، نه سبب طرفته، مگر
إِذا تَعَذَّرَتِ الْإِضَافَة إِلَى الْعِلَّة فيضاف إِلَى السَّبَب
داچې د علت طرفته د حكم نسبت مشكل وي، نو په دغه وخت كې به د حكم نسبت سبب طرفته كيږي،
وعَلى هَذَا حِينَئِذٍ
د همدې اصولو په بناء باندې هركله چې علت طرفته د حكم نسبت متعذر او مشكل وي، نو د حكم
قَالَ أَصْحَابنَا إِذا دفع السكين إِلَى صبي
نسبت به سبب طرفته كيږي: زمونږ عالمانو ويلي دي كله چې څوك ماشوم ته چاړه وركړي، دغه ماشوم
فَقتل بِهِ نَفسه لَا يضمن وَلَو سقط من يَد الصَّبِي
په چاقو باندې ځان ووژني، نو چاقو وركوونكی سړی به ضامن نه وي، كه د ماشوم څخه چاقو ولويږي

فجرحه يضمن ولو حمل الصَّبِي على دَابَّة

او ماشوم برې خان زخمي کړي، نو چاقو ورکوونکی به ضامن ګڼل کیږي، که څوک ماشوم په سوارلۍ

فسيرها فجالت يمْنَةً ويَسْرَةً فسقط

باندې کېښېنوي او ماشوم سوارلۍ تېزه کړي، هغه سوارلۍ ښي او چپ لور ته شي، ماشوم ترې ولوېږي

ومَات لَا يضمن ولَو دلّ إنْسَانًا على مَال الغَيْر

او مړ شي، نو کېښېنونکی به ضامن نه وي، که څوک بل انسان ته د پردي مال وښيي، يا هغه مال غلا

فسرقه أَو على نَفسه فقتله أَو

کړي، يا کوم کس د بل کس د ځان او نفس لارښودنه وکړي او هغه يې ووژني، يا يو کس د بل کس

على قافلة فقطع عَلَيْهِم الطَّرِيق لَا يجب الضَّمَان على الدَّال

د قافلې لارښودنه وکړي، يا يې هغه لاره وشکوي، نو په لارښوونکي باندې به ضمان نه وي، ددې

وَهَذَا بِخِلَاف الْمُودع إِذا دلّ السَّارِق على الْوَدِيعَة

ضمان د عدم وجوب حکم، د مودَع په خلاف دی. کله چې دی په ودیعت (امانت) باندې غل ته لارښوونه

فسرقها أَو دلّ الْمحرم غَيره على صيد الْحرم

وکړي، غل دغه ودیعت غلا کړي، يا د حرم شریف محرم بل کس ته د ښکار کولو رهنمايي وکړي او

فَقتله لِأَن وجوب الضَّمَان على الْمُودع بِاعْتِبَار ترك الْحِفْظ الْوَاجِب عَلَيْهِ

هغه بل کس يې قتل کړي، دا ځکه چې په مودَع باندې د مال د حفاظت پرېښودلو له وجې ضمان

لَا بِالدّلَالَةِ وعَلى الْمحرم بِاعْتِبَار أَن الدّلَالَة

راځي، نه دا چې ده رهنمايي کړې ده او په محرم باندې د (ضمان وجوب) ددې وجې دی چې دده لپاره

مَحْظُور إِحْرَامه بِمَنْزِلَة مس الطّيب ولُبْس الْمخيط

رهنمايي کول هم يو حرام او ممنوع فعل دی، لکه څرنګه چې عطر لګول او ګنډل شوي جوړه اغوستل

فَيضمن بارتكاب الْمَحْظُور لَا بِالدّلَالَةِ

دده لپاره منع دي، نو دغه محرم به د ممنوع او حرام شي د ارتکاب له وجې ضامن وي، نه د رهنمايي

إِلَّا أَن الْجِنَايَة إِنَّمَا يتقرر بِحَقِيقَة الْقَتْل وأَمَّا قبله

له وجې، خو جنايت به د حقيقي قتل سره ثابتيږي، ياتې شوه د قتل څخه وړاندې ددې جنايت لپاره

فَلَا حكم لَهُ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ أَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الِانْدِمَالِ فِي بَابِ الْجِرَاحَةِ.

هیڅ حکم نشته، ځکه چې د جنایت اثر ختمېدل ممکن دي د زخم په باب کې، د زخم د جوړېدو په څېر

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د سبب محض او علت په اړه یو فقهي اصل بیانوي، حاصل یې دا دی: هرکله چې علت او سبب محض دواړه یو ځای جمع شي، نو ی حکم اضافت به د علت په طرف کېږي، سبب محض په طرف به نه کېږي. ځکه چې د علت تعلق د حکم سره قوي وي، ځکه چې علت په حکم کې مؤثر وي او د هغه تقاضا کوي او د علت څخه حکم ثابتېږي، د سبب محض په خلاف چې هغه محض حکم طرفته مفضي کېږي. هغه نه په حکم کې مؤثر وي او نه هم د حکم تقاضا کوي. او نه هم حکم د هغه څخه ثابتېږي، خلاصه دا چې د علت تعلق د حکم سره قوي دی او د سبب محض تعلق د حکم سره کمزوری دی. لهذا هرکله چې سبب محض او علت دواړه جمع شي، نو د حکم نسبت او اضافت به علت طرفته کېږي، سبب طرفته به نه کېږي، مګر دا چې د حکم نسبت علت طرفته متعذر او مشکل شي. علت ددې خبرې صلاحیت ونه لري چې د حکم نسبت هغه طرفته وشي. نو بیا به د حکم نسبت سبب محض طرفته وشي، علت طرفته د حکم نسبت متعذر کېدو صورت دا دی چې د حکم او سبب محض ترمنځ واسطه یعنې علت د فاعل مختار فعل نه وي، هرکله چې د سبب محض او حکم ترمنځ واسطه یعنې علت د فاعل مختار فعل نه وي، نو د حکم نسبت به علت طرفته نه کېږي، بلکې سبب محض طرفته به یې نسبت کېږي او که د حکم او سبب محض ترمنځ واسطه یعنې علت د فاعل مختار فعل وي، نو بیا به د حکم نسبت علت طرفته کېږي او سبب محض طرفته به نه کېږي.

وَعَلَىٰ هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا الخ: په دې اصولو (چې کله سبب محض او علت دواړه جمع شي، نو د حکم نسبت به علت طرفته کېږي، په شرط ددې چې علت طرفته د حکم نسبت کول متعذر نه وي، که د علت په طرف د حکم نسبت کول متعذر وي، نو بیا به د حکم نسبت سبب محض طرفته کېږي) باندې مصنف رحمه الله څو مسئلې متفرع کوي.

لومړی مسئله: "إِذَا رَفَعَ السِّكِّينَ الخ:" کوم کس ماشوم ته چاقو ورکړو، په هغه چاقو باندې ماشوم ځان قتل کړو، په دې صورت کې به د قتل ضمان د چاقو ورکوونکي څخه نه اخیستل کېږي، ځکه چې دلته سبب محض او علت دواړه جمع شوي دي، داسې چې د ماشوم چاقو چلول علت دی او د بل کس ماشوم ته چاقو ورکول سبب دی او قتل حکم دی، د سبب محض او علت ترمنځ واسطه یعنې علت د فاعل مختار فعل دی، لهذا د حکم نسبت به علت طرفته کېږي، سبب محض طرفته به یې نسبت نه کېږي، لهذا چاقو ورکوونکي باندې به هیڅ ضمان

نه وي. خو كه بل كس ماشوم ته چاقو وركړو او چاقو د ماشوم څخه ولوېدو او د هغه پښې وربانډي زخمي شوې، په دې صورت كې به د پښو د زخم تاوان د چاقو وركوونكي څخه اخيستل كيږي، دلته هم سبب محض او علت دواړه جمع شوي دي، داسې چې د چاقو چلول علت دى او چاقو وركول سبب دى او د پښو زخمي كول حكم دى، خو د سبب او حكم ترمنځ واسطه يعني علت د فاعل مختار (ماشوم) فعل نه دى، لهذا د حكم نسبت علت طرفته كول متعذر دى، نو د همدې وجې به د حكم نسبت سبب محض طرفته كيږي او د چاقو وركوونكي كس څخه به د پښو د زخم تاوان اخيستل كيږي.

دوېمه مسئله: "لو حَمَلَ الصبيَّ الخ:" يو كس ماشوم په اس باندې سپور كړو، ماشوم چې د اس واګې شاته كړه؛ نو اس په منډه شو. ماشوم د اس څخه په ځمكه ولوېد او مړ شو، په دې صورت كې به د قتل ضمان د ماشوم په اس باندې كېښېنوونكي څخه نه اخيستل كيږي، ځكه چې دلته سبب محض او علت دواړه جمع شوي دي، داسې چې د سړي له طرفه د ماشوم په اس باندې كېښېنول سبب دى، د ماشوم واګې كش كول علت دى او له اسه لوېدل او مرګ دا حكم دى. دا چې د سبب محض او حكم ترمنځ واسطه يعني علت د فاعل مختار فعل دى، لهذا د حكم نسبت به علت طرفته كيږي. هركله چې د حكم نسبت علت طرفته كيږي نو د ماشوم د مرګ ضمان به په اس باندې كېښېنوونكي سړي باندې نه وي. خو كه سړي ماشوم په اس باندې كېښېنولو او اس خپله منډه كړه چې دې سره ماشوم لاندې په ځمكه باندې وغورځېدو او مړ شو، په دې صورت كې به د سړي څخه ضمان اخيستل كيږي، ځكه چې دلته سبب محض او علت دواړه جمع دي، داسې چې د سړي ماشوم لره په اس باندې كېښېنول سبب محض دى، د اس خپله منډه كول علت دى او د ماشوم لاندې په ځمكه لوېدل او د هغه مرګ حكم دى، خو د سبب محض او حكم ترمنځ واسطه يعني علت د فاعل مختار فعل نه دى، لهذا د حكم نسبت علت ته كول متعذر او مشكل دى، ددې وجې د حكم نسبت سبب محض طرفته وشو او د ماشوم د مرګ تاوان به د هغه سړي څخه اخيستل كيږي چاچې ماشوم په اس باندې كېښېنولى دى.

درېيمه مسئله: "ولو دلَّ إنساناً الخ:" يو كس غل ته د بل كس مال وښودلو، غل هم هغه مال غلا كړو، په دې صورت كې به د لارښوونكي څخه د غلا شوي مال تاوان نه اخيستل كيږي، ځكه چې دلته هم سبب محض او علت جمع شوي دي، داسې چې د بل چا مال ښودل سبب محض دى، د غل له طرفه د هغه مال غلا كېدل علت دى او د مال ضايع كېدل حكم دى، د سبب محض او علت ترمنځ واسطه يعني علت د فاعل مختار فعل دى، لهذا د حكم نسبت به علت طرفته كيږي او د هغه كس څخه به د غلا شوي مال تاوان نه اخيستل كيږي.

څلورمه مسئله: يو سړي قاتل ته (کوم چې په اعتبار د مايؤل اليه سره قاتل دی) مقتول وښودلو، قاتل ولاړ شو او مقتول يې قتل کړو، په دې صورت کې به په ښوونکي باندې هيڅ دول ضمان نه راځي. ځکه چې دلته هم سبب محض اوعلت دواړه جمع دي، داسې چې لار ښوونه سبب محض دی، د قاتل له طرفه د مقتول وژل علت دی او قتل خپله حکم دی، چونکې د سبب محض او حکم ترمنځ واسطه يعني علت د فاعل مختار فعل دی، ددې وجې به د حکم نسبت علت طرفته کيږي، لهذا د لارښوونکي سړي څخه به د قتل ضمان نه اخيستل کيږي

پنځمه مسئله: يو سړي غلو ته د قافلې په اړه خبر ورکړو، غلو هم ټوله قافله وشکوله، په دې صورت کې به د لارښوونکي څخه قافلې والا تاوان نه اخلي، ځکه چې دلته هم سبب محض او علت دواړه جمع دي، داسې چې لارښوونه سبب دی، د غلو حمله کول علت دی او د قافلې شکول حکم دی، د سبب محض او علت ترمنځ واسطه يعني علت د فاعل مختار فعل دی، ددې وجې د حکم نسبت علت طرفته کيږي، لهذا د لارښوونکي سړي څخه به ضمان نه اخيستل کيږي

وَهٰذا بخلافِ المودع الخ: مخکې چې مصنف رحمه الله د سبب محض او علت کوم اصول بيان کړه، ددې ځاى څخه په هغه اصولو باندې د اعتراض ځواب ورکوي

اعتراض: تاسو دا اصول بيان کړه هرکله چې علت او سبب محض يو ځاى جمع شي، علت د فاعل مختار فعل وي، نو د حکم نسبت به علت طرفته کيږي، سبب محض طرفته به نه کيږي، خو مونږ به تاسو ته دوه داسې مثالونه وښيو چې په هغې کې علت او سبب محض دواړه جمع شوي وي او علت پکښې د فاعل مختار فعل هم وي، خو ددې باوجود د حکم نسبت علت طرفته نه وي شوی، بلکې سبب محض طرفته به شوی وي

لومړی مثال: مودَع (د چا سره چې امانت مال ايښودل شوی وي) چې د امانت مال غل ته وښيي او غل هغه مال غلا کړي، په دې صورت کې عالمان وايي چې د غلا شوي مال ضامن مودع دی، حال دا چې دلته سبب محض او علت دواړه جمع شوي دي، داسې چې د مودع د مال رهنمايي کول سبب محض دی، د غله له طرفه د مال غلا کول علت دی او د مال ضايع کول حکم دی، علت پکښې د فاعل مختار فعل هم دی، د اصولو تقاضا او غوښتنه خو دا وه چې د حکم نسبت بايد علت ته شوی واى او غلا شوي مال تاوان بايد له غلو څخه اخيستل شوی واى، خو علماء په دې صورت کې د حکم نسبت سبب محض طرفته کوي او فرمايي د غلا شوي مال تاوان به د مودع څخه اخيستل کيږي. لهذا په دې سره ستاسو اصول مات شوه

دويم مثال: دغسې محرم غير محرم ته د حرم د ښکار رهنمايي وکړه، پس غير محرم هغه ښکار مړ کړو، نو علماء وايي چې د ښکار ضمان به د محرم څخه اخيستل کيږي، حال دا چې دلته هم سبب محض او علت دواړه جمع دي، داسې چې د محرم رهنمايي کول سبب محض دي، د غير محرم ښکار کول علت دی، د ښکار قتل کېدل حکم دی، علت د فاعل مختار فعل هم دی، د اصولو تقاضا خو دا وه چې د حکم اضافت بايد علت ته شوی وای او د ښکار تاوان هم د غير محرم څخه اخيستل شوی وای، خو په دې صورت کې هم علماء د حکم نسبت سبب محض طرفته کوي او فرمايي د ښکار تاوان به د محرم څخه اخيستل کيږي، لهذا ستاسو اصول مات شو.

د لومړي مثال ځواب: په مودَع باندې د ضمان وجوب د دې دلالت (يعني غل ته د لاربښوونې) په بناء باندې نه دی کوم چې د مال د ضايع کېدو لپاره سبب محض دی، بلکې په مودَع باندې د ضمان وجوب په امانت مال کې د جنايت کولو له وجې دی، ځکه چې هغه د عقد وديعت په ذريعه د وديعت د ساتلو ذمه واري اخيستلې وه، خو کومه ذمه واري چې په هغه باندې واجبه وه هغه د وديعت ساتل پرېښودل او دده په ذمه باندې واجب حفاظت يې پرېښود او د وديعت په مال کې يې جنايت ترسره کړو، نو د همدې جنايت په بناء به په ده باندې ضمان راځي، دده وجې ځکه نه چې هغه غل ته لاربښوونه کړې ده کوم چې د مال د ضايع کېدو لپاره سبب محض دی.

د دويم مثال ځواب: دغه راز د محرم څخه چې کوم تاوان اخيستل کيږي هغه د دلالت په بناء باندې نه اخيستل کيږي، بلکې په دې بناء ترې اخيستل کيږي چې هغه په محرماتو کې د يو حرام فعل ارتکاب وکړو، لکه څرنګه چې د احرام په حالت کې عطر لګول منع دي، ګنډل شوې جوړه اغوستل منع دي، دغه راز د احرام په حالت کې د ښکار لاربښودنه کول هم منع ده، دا چې هغه د احرام د ممنوعاتو څخه د يو ممنوع عمل ارتکاب وکړو، نو د همدې جنايت په بناء باندې د هغه محرم څخه تاوان اخيستل کيږي، په دې بناء باندې نه چې هغه د ښکار لاربښودنه کړې کوم چې د ښکار د وژل کېدو لپاره يو سبب دی.

إِلَّا أَنَّ الْجِنَايَةَ الخ: دده ځای څخه بيا د يو مقدر سوال ځواب ورکوي:

سوال: هرکله چې په محرم باندې د ضمان د دلالت له وجې نه دی کوم چې د ښکار د قتل کولو سبب محض دی، بلکې صرف د احرام د ممنوعاتو څخه يوې د يو ممنوع د ارتکاب له وجې پرې ضمان راغلو، نو بيا خو د محض لاربښودنې له وجې په محرم باندې ضمان واجبول پکار دي، برابره خبره ده چې غير محرم هغه حيوان قتل کړي او ژوندی پاتې شي، حال دا چې علماء داسې وايي که غير محرم ښکار قتل کړي، نو په محرم به تاوان لازم وي، که ژوندی پاتې

شي، بیا به تاوان وربانديږ نه راځي

خوابه: د محرم غیر محرم ته د ښکار په طرف لارښودنه کول دا هغه وخت جنایت دی. کله چې غیر محرم ښکار کړي او د قتل کولو څخه وړاندې خو ممکنه ده چې د جنایت اثر هم مرتفع شي، داسې چې د غیر محرم ته خطا شي او ښکار ژوندی وتښتي. لهذا د ښکار د وژل کېدو څخه وړاندې به د محرم جنایت متحقق نه وي. د محرم رهنمايي ته د جنایت نوم نه ورکول کیږي. دا بالکل داسې ده لکه یو کس چې بل کس زخمي کړي. بیا هغه جوړ شي او دوارو قاضي ته لاړ شي. نو قاضي به تاوان ترې نه اخلي. ځکه چې د مجرم د جرم اثر پورته شوی دی. ددې وجې به د مجرم څخه تاوان نه اخیستل کیږي

بحث كون السبب تارة بمعنى العلة

وَقد يكون السَّبَب بِمَعْنى الْعلَّة فيضاف الحكم إِلَيْهِ
كله كله سبب په معنى د علت سره وي. په دغه وخت كې به د حكم نسبت سبب طرفته كيږي. ددې
ومثاله فِيمَا يثبت الْعلَّة بِالسَّبَبِ فَيكون السَّبَب فِي معنى الْعلَّة
مثال په هغه صورت كې دى چې علت د سبب څخه ثابت شوى وي. نو سبب به د علت په معنى وي.
لِأَنَّهُ لما ثَبت الْعلَّة بِالسَّبَبِ فَيكون فِي معنى عِلَّة الْعلَّة فيضاف الحكم
ځكه چې كله علت د سبب په وجه ثابت شو. نو سبب د علة العلت په معنى شو. لهذا د حكم نسبت به
إِلَيْهِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذا سَاق دَابَّة فأتلف
سبب طرفته كيږي. د همدې وجې موږ ويلي كله چې څوک كوم حيوان شړي او دغه حيوان د جا څه
شَيْئا ضمن السَّائِق وَالشَّاهِد إِذا أتلف بِشَهَادَتِهِ
شى ضايع كړي. نو شړونكى به يې ضامن وي. دغسې كله چې شاهد په خپلې شاهدۍ سره د چا څه
مَالا فَظهر بُطْلَانهَا بِالرُّجُوعِ ضمن
شى هلاک كړي. بيا د هم هغه شاهدۍ بطلان په رجوع سره ښكاره شي. نو شاهد به يې ضامن وي.
لِأَن سير الدَّابَّة يُضَاف إِلَى السُّوق وَقَضَاء القَاضِي يُضَاف إِلَى الشَّهَادَة
ځكه چې د حيوان شړل به چلونكي ته منسوب كيږي. د قاضي فيصله به شهادت طرفته منسوب كيږي.
لما أَنه لَا يَسعهُ ترك الْقَضَاء بعد ظُهُور الْحق
ځكه چې د قاضي به وړاندې د عادل سړي له طرفه د شاهدۍ ادا كولو وروسته د قاضي لپاره د فيصلې

بِشَهَادَةِ	الْعَدْلِ	عِنْدَهٗ	صَارَ	كَالْمَجْبُوْرِ	فِيْ	ذٰلِكَ

پر بېښودل جواز نه لري، نو قاضي به په فيصله کې مجبور ګرځېدلي وي، لکه څرنګه چې حيوان

بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ.

د سرونکي د فعل له وجې مجبور دی.

وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د سبب په اړه يو اصل بيانوي چې يو وخت سبب د علت په معنى سره وي، هرکله چې سبب د علت په معنى وي، نو دغه وخت به د حکم نسبت سبب طرفته کېږي، سبب به هغه وخت په معنى د علت سره وي چې کله سبب په علت کې مؤثر وي او علت د سبب څخه پيدا وي، کله چې علت د سبب څخه پيدا وي، نو دغه وخت به سبب، سبب محض نه وي، بلکې په معنى د علت العلة سره به وي، ځکه به د حکم نسب هم هغه سبب طرفته کېږي.

ولهذا قلنا الخ: ددې ځاى څخه په هغه اصل باندې (چې کله سبب د علت په معنى سره وي، نو د حکم نسبت به سبب طرفته کېږي) دوه مسئلې پرې متفرع کوي

لومړۍ مسئله: يو کس اس څغلولو چې اس منډه کړه او د چا مال يې هلاک کړو، په دې صورت کې به د تلف شوي مال تاوان د سائق (څغلوونکي) څخه اخيستل کېږي، ځکه چې د مال تلف کېدل حکم دى، د اس څغلول سبب دى، د اس څغلول علت دى، خو دا څغلول د سبب څخه پيدا شوي دى، ځکه چې اس د واګو په کشولو سره په منډه کولو باندې مجبور وي، نو ځکه د واګو کشول چې سبب دى دا به په معنى د علت سره وي، ددې وجې ددې تلف شوي شي نسبت به سبب طرفته کېږي او تاوان به د سائق څخه اخيستل کېږي

دويمه مسئله: يو سړي د قاضي سره د بل کس په خلاف د روپو دعوه وکړه، قاضي د مدعي څخه د شاهدانو غوښتنه وکړه او د قاضي په وړاندې د مدعي لپاره دوه شاهدانو شاهدي ادا کړه، قاضي د شاهدانو د شاهدي ادا کولو له وجې د مدعى عليه څخه روپۍ واخيستلې او مدعي ته يې وسپارلې، بيا د شاهدانو د شهادت بطلان ښکاره شو، مثلا هغوى د خپل شهادت څخه رجوع وکړه، په دې صورت کې به د تلف شوي مال تاوان د شاهدانو څخه اخيستل کېږي، د قاضي څخه به نه اخيستل کېږي، ځکه چې د مال تلف کېدل حکم دى، د شاهدانو شاهدي د مال د تلف کېدو سبب دى، د قاضي له طرفه د فيصله ورکول علت دى، خو دا علت ددې سبب څخه پيدا شو چې د عادل شاهد د شاهدي په وجه د حق د څرګندېدو وروسته قاضي په فيصله باندې مجبوره شو، لکه د سائق د څغلولو له وجې اس په منډه باندې مجبور ؤ، نو دا علت د هم هغه سبب څخه پيدا شوى دى، دا سبب (د شاهدانو شاهدي)

به په معنی د علت سره وي، لهذا د تلف شوي ضمان نسبت به سبب طرفته کیږي او تاوان به د شاهدانو څخه اخیستل کیږي.

بحث السَّبَب قد يُقَام مقَام العِلَّةِ

ثُمَّ السَّبَب قد يُقَام مقَام العِلَّةِ عِنْد تعذر الإطِّلَاع على حَقِيقَة العِلَّة
سبب کله کله د علت قائم مقام وي، په حقیقي علت باندي د خبرېدو په وخت په مکلف باندي د حکم
تَيْسِراً لِلْأَمْرِ على المُكلف وَيسْقط مَعَ اعْتِبَار العِلَّة ويدارُ الحكم على السَّبَب
د اسانه کېدو لپاره، ددې څخه به دحقيقي علت اعتبار ساقط وي، دحکم مدار به په سبب باندي وي.
ومثاله فِي الشرعيات النّوم الْكَامِل فَإِنَّهُ لما أُقيم مقَام الْحَدث سقط
په شرعي احکاماتو کي ددې لپاره مثال کامل نوم خوب دي. څکه چي هرکله کامل خوب د حدث
إعْتِبَار حَقِيقَة الْحَدث ويدار الانتقاض على كَمَال النّوم
قائم مقام وګرځول شي، نو د حقیقي حدث اعتبار به ساقط وي. د اودس ماتېدو مدار به په کمال نوم
وَكَذَلِكَ الْخلْوَة الصَّحِيحَة لما أُقِيمَت مقَام الْوَطْء سقط اعْتِبَار حَقِيقَة الْوَطْء
باندي وي، دغه راز کله چي خلوت صحيحه د وطي قائم مقام وګرځول سي، نو د حقيقي وطي اعتبار
فيدار الحكم على صِحَة الْخلْوَة فِي حق كَمَال الْمهْر وَلُزُوم الْعدة وَكَذَلِكَ
به ساقط شي، نو د کمال مهر او عدت لازمېدو لپاره به مدار هسدا خلوت صحيحه وي. دغه راز کله
السّفر لما أُقيم مقَام الْمَشَقَّة فِي حق الرُّخْصَة سقط اعْتِبَار حَقِيقَة الْمَشَقَّة ويدار الحكم
چي سفر د مشقت قائم مقام شي، نو د حقيقي مشقت اعتبار به ساقط وي، د حکم مدار به په نفس
على نفس السّفر حَتَّى أَن السُّلْطَان لَو طَاف فِي أَطْرَاف مَمْلَكَته يقْصد بِهِ مِقْدَار السّفر
سفر باندي وي، تردې پوري که بادشاه د سفر په اندازه په خپل هېواد کي د دوري اراده وکړي،
كَانَ لَهُ الرُّخْصَة فِي الْإِفْطَار وَالْقصر
نو د هغه لپاره به په قصر او افطار دواړو کي رخصت وي

ثُمَّ السَّبَب قد يُقَام مقَام العِلَّةِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د سبب په اره بل اصل[1]

(۱) ددې او مخکيني اصل ترمنځ فرق دا دی چي په مخکيني اصل کي علت.....(بقيه په بل مخ---

بیانوي. کله چې د علت په حقیقت باندې خبرېدل متعذر شي، نو په دغه وخت کې به سبب د علت قائم مقام وي، ددې لپاره چې د مکلف لپاره د حکم معلومېدل اسان شي، پس هرکله چې سبب د علت قائم مقام شي، نو په دغه وخت کې به د حکم مدار په سبب باندې وي او د حقیقت علت اعتبار به ساقط وي.

ومثاله في الشرعیات الخ: په دې اصولو باندې مصنف رحمه الله درې مثالونه متفرع کوي.

اومړی مثال: ددې لپاره مثال کامل نوم (خوب) دی. په دې مثال باندې د پوهېدو څخه وړاندې د تمهید په طور دوه اصطلاحګانو باندې خانونه پوه کړئ!

تمهید: کامل نوم هغه دی چې په هغې کې استرخاء د مفاصلو راشي او ناقص نوم هغه دی چې استرخاء د مفاصلو پکښې نه راځي. اوس د مثال حاصل دا دی: د اودس د ماتېدو لپاره حقیقي علت د باد وتل دي. خو په کامل نوم کې په دې علت حقیقي باندې خبرېدل متعذر دي. ددې وجې شریعت دا سبب یعنې کامل نوم د علت (یعنې خروج ریح) لپاره قائم مقام وګرځولو. لهذا اوس به د انتقاض وضوء لپاره مدار کامل نوم وي. د خروج ریح اعتبار به نه وي. پس هرکله چې کامل نوم وموندل شي. نو د اودس د ماتېدو حکم به کولی شي، برابره خبره ده چې خروج د ریح متحقق شوی وي او که نه وي.

دویم مثال: ددې اصل لپاره بل مثال خلوت صحیحه دی، خو په مثال باندې د پوهېدو څخه وړاندې د خلوت صحیحه په مفهوم باندې خانونه پوه کړئ!

تمهید: د خلوت صحیحه مفهوم دا دی چې د نکاح څخه وروسته ښځې او خاوند ته داسې تنهایي ملاو شي چې په وطي کولو باندې قادر وي او د هغې لپاره کوم حسي، شرعي او طبعي مانع نه وي، اوس مثال ته ګورئ!

د علت د لزوم او کمال مهر لپاره علت حقیقي وطي ده. که سړی د ښځې سره وطي وکړي، نو ښځې ته به پوره مهر ملاوېږي، د دواړو د جدایۍ په صورت کې په ښځه باندې عدت تېرول واجب دي. خو د خلوت صحیحه په صورت کې په دې علت حقیقي باندې خبرېدل متعذر دي، څکه که د خلوت صحیحه وروسته خاوند ښځې ته طلاق ورکړي او خاوند ووایي چې ما ورسره وطي نه ده کړي، ددې لپاره چې په خاوند باندې پوره مهر لازم نه شي او ښځه ورته

سبقیه د تېر مخ: ... او سبب دواړه معلومېدل، خو دا چې علت د سبب څخه پیدا کېږي، ددې وجې د حکم نسبت د سبب طرفته کېږي، په داسې حال کې چې په دې اصل کې علت یعنې ته معلومېږي، په دې باندې خبرېدل هم متعذر دي، ددې وجې سبب د علت قائم مقام ګرځول او د حکم نسبت سبب طرفته کېږي.

روايي چي وطي شوي ده او خاوند به پوره مهر ورکوي. دا يوه پټه معامله ده، په دي وجه دا کثير ته د تللو په وجه چيک کول هم مشکل دي. په دي وجه شريعت خلوت د علت يعني د وطي قائم مقام وګرځولو. د کمال مهر او لزوم عدت لپاره يې مدار ظاهري سبب يعني خلوت صحيحه وګرځولو، اوس به د حکم يعني د لزوم عدت او کمال مهر مدار خلوت صحيحه وي او د وطي علت حقيقي اعتبار به ساقط وي. داسي که خاوند د خلوت صحيحه وروسته ښځي ته طلاق ورکړي. ښځه او خاوند هم په باندي متفق وي چي وطي نه ده شوي. بيا هم پوره مهر ورکول او عدت تېرول لازم دي، ځکه چي هرکله سبب د علت لپاره قائم مقام وګرځېدو، نو اوس به د حکم لپاره مدار سبب وي او د علت اعتبار به ساقط وي

دريم مثال: ددي اصل دريم مثال سفر دی چي د رخصت افطار او رخصت قصر علت حقيقي مشقت دی، خو په مشقت باندي خبرېدل متعذر دي. ځکه چي طبيعتونه مختلف دي، ځيني خلک په ډېر اوږد سفر باندي هم نه ستړي کيږي او ځيني خلک بيا په هوايي طياره کي هم په سفر باندي ستړي کيږي. پس په علت (مشقت) باندي خبرېدل مشکل دي، ددي وجي شريعت سبب (سفر) د علت (مشقت) لپاره قائم مقام کړه. لهذا اوس به د رخصت افطار او رخصت قصر لپاره مدار سبب (سفر) وي، برابره خبره ده چي مشقت موجود وي او که نه وي. ځکه چي هرکله سبب د علت لپاره قائم مقام وګرځېدو، نو اوس به د حکم مدار په سبب باندي وي او د علت اعتبار به ساقط وي. ځکه که بادشاه د خپلو ټولو اسانتياوو سره په ډېر هېواد کي چېرته په سفر باندي روان شي، بيا هم د سبب يعني سفر په بناء هغه ته د افطار رخصت او د قصر رخصت به ورته حاصل وي

قد يُسمّى غير السَّبَب سَبباً مجازًا

وَقد يُسمّٰى غير السَّبَب سَبباً مجازًا كاليمين يُسمّٰى سَبباً لِلكفَّارَةِ
کله کله مجازا غير سبب ته د سبب نوم ورکول کيږي، لکه يمين ته د کفارې د سبب نوم ورکول، حال
وَإنّهَا لَيستْ بِسَبَب فِي الحَقِيقَة فَإن السَّبَب لَا يُنَافِي وجود المُسَبَّب
دا چي يمين په حقيقت کي (د کفارې) سبب نه دي، ځکه چي سبب د مسبب د وجود سره منافات نه
وَاليَمِينُ يُنَافِي وجوب الكَفَّارَة فَإنّ الكَفَّارَةَ إنّمَا تجب بِالحِنثِ وَبِه
لري او يمين د کفارې د وجوب سره منافي دی، ځکه چي کفاره د حنث له وجي واجبيږي او په حنث
يَنتَهِي اليَمِين، وَكَذلِكَ تَعلِيق الحكم بِالشَّرطِ كَالطَّلَاقِ وَالعتَاق يُسمى
سره يمين ختميږي، دغسي حکم د شرط سره معلق کول دي. لکه طلاق او عتاق ته مجازا د سبب

سَبَبًا مَجَازًا وَأَنَّه لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ
نوم ورکول شو، حال دا چي تعليق په حقيقت کې سبب نه دی، ځکه چې حکم د شرط په وخت کې
وَالتَّعْلِيقُ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا
ثابتیږي او تعليق د شرط په موجوديدو سره ختمیږي، پس د تعليق او حکم ترمنځ د منافات موندلو
مَعَ وُجُودِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا.
سره تعليق (د حکم لپاره) سبب نه ګرځي

وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا الخ: دلته مصنف رحمه الله د سبب په اړه يوه فايده بيانوي، حاصل يې دا دی چې ځينې وخت غير سبب ته مجازا او توسعا سبب ويل کيږي

لومړی مثال: يمين ته د کفارې سبب ويل کيږي، په حقيقت کې يمين د کفارې لپاره سبب نه دی، ځکه چې سبب هغه وي چې مسبب او حکم لره مفضي وي، يعني سبب تر حکم پورې رسيدونکی وي، يقيني ده چې د مفضي او مفضي اليه ترمنځ منافات نشته، يعني د سبب او مسبب د وجود ترمنځ منافات نه وي بلکې دواړه جمع کيدی شي او دلته معامله برعکس ده چې يمين د کفارې د وجوب سره منافي دی، ځکه چې تر کومه پورې يمين باقي وي کفاره به واجبه نه وي او کله چې کفاره واجبه شي. نو د يمين نوم به هم نه وي پاتې، بلکې يمين به ماتيږي، ځکه چې کفاره د حنث په وخت کې واجبيږي، د حنث په وخت کې يمين انتها ته رسيږي، غرض دا چې دواړه (يمين او کفاره) نه جمع کيږي، لهذا معلومه شوه چې يمين په حقيقت کې د کفارې سبب نه دی، بلکې دهته مجازا د کفارې سبب ويل کيږي، د کفارې حقيقي سبب حنث دی، يعني کفاره حقيقتا د حنث له وجې واجبيږي او د حنث په وجود کې د يمين فوري واقع کيدل منعدم الوجود وي

دويم مثال: تعليق الحکم بالشرط ته د حکم سبب ويل کيږي، مثلا د خاوند دې قول "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ" ته د طلاق د وجود سبب ويل کيږي، د مولی قول "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ حُرٌّ" ته د عتق وجود ته سبب ويل کيږي، حال دا چې تعليق الحکم بالشرط د حکم سبب نه وي، ځکه چې سبب هغه وي چې مفضي الی المسبب وي، يعني سبب حکم ته رسولو والا وي، لهذا يقينا د سبب، مسبب او حکم ترمنځ منافات نشته بلکې دواړه جمع کيږي او دلته معامله برعکس ده چې تعليق د حکم سره منافي دی، ځکه چې حکم يعني طلاق د شرط موندلو په وخت کې موندل کيږي او د شرط موندلو سره تعليق ختميږي، معلومه شوه چې د تعليق او

حکم ترمنځ منافات دی چې دواړه نه جمع کیږي. پس هرکله چې تعلیق د حکم سره منافي ږ،
نو تعلیق د حکم لپاره سبب هم نه جوړیږي، خو مجازا تعلیق ته د حکم سبب ویل کیږي

بحث تعلق الاحکام بأسبابها

فصلٌ اَلْأَحْکَامُ الشَّرْعِیَّة تتَعَلَّق بأسبابها وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْوُجُوب غَايِبٌ عَنَّا فَلَا بُدَ

شرعي احکامات د خپلو اسبابو سره متعلق وي، دا ځکه چې وجوب زمونږ څخه غائب دی، لهذا د داسې

من عَلَامَة يَعرِفُ العَبْدُ بهَا وجوبَ الحکم وَبِهٰذَا الإعتبار

علامې وجود ضروري دی چې بنده په هغې سره د حکم وجوب وپیژني او هغه زمونږ څخه د وجوب

أضيف الْأَحْکَام إلَى الْأَسْبَاب فسببُ وجوبِ الصلوة الْوَقْتُ

غائب کېدلو، په اعتبار سره د احکاماتو نسبت اسبابو طرفته کیږي، د لمونځ د وجوب سبب وخت

بِدَلِيل أَنَّ الْخطاب بأَدَاء الصلوة لَا يتَوَجّه قبلَ دُخُولِ الْوَقت

دی، په دې دلیل چې د لمانځه د ادا کولو خطاب د وخت څخه د داخلېدو نه وړاندې نه متوجه کیږي

وَإِنَّمَا يتَوَجّه بعد دُخُول الْوَقْتِ وَالْخطابُ مُثبِتٌ لوُجُوبِ الْأَدَاء ومعرِّفٌ للْعَبد

او خطاب خو د وخت داخلېدو وروسته متوجه کیږي. خطاب وجوب ادا ثابتوي، بنده ته دا خبره

سَبَبَ الْوُجُوب قبلَه وَهٰذَا كَقَوْلِنَا أَدِّ ثمنَ الْمَبِيع

ښيي چې د وجوب سبب د خطاب څخه وړاندې دی او زمونږ دا قول چې "أَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيعِ" د مبیعې ثمن

وأَدِّ نَفَقَةَ المنكوحَةِ وَلَا مَوْجُودٌ يُعرفهُ العَبْدَ هٰهُنَا

ادا کړه، او "أَدِّ نَفَقَةَ المنكوحَةِ" د ښځې نفقه ادا کړه، په خبر ده. دلته د وخت څخه د داخلېدو نه علاوه

إِلَّا دُخُولُ الْوَقْت فتبيَّنَ أَنَّ الْوُجُوب يثبت بِدُخُول الْوَقت

کوم داسې شی نشته چې بنده ته نفس وجوب وپیژني، ثابته شوه چې نفس وجوب د وخت په داخلېدو

وَلِأَنَّ الْوُجُوبَ ثَابتٌ على من لَا يتَنَاوَلهُ الْخطاب

سره ثابتیږي، ځکه چې وجوب په داسې انسان باندې (هم) ثابتیږي چانه چې د شریعت خطاب متوجه

كالنائم والمغمٰى عَلَيْهِ وَلَا وجوب قبل الْوَقْت

نه وي، لکه ویده سړی او هغه څوک چې بې هوشه شوی وي، حال دا چې د وخت څخه وړاندې وجوب

فَكَانَ	ثَابِتًا	بِدُخُولِ	الْوَقْتِ.
نو وي، پس معلومه شوه چې	وجوب د	وخت په داخلېدو	سره ثابتېږي

فصلٌ الأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ: په دې فصل کې مصنف رحمه الله د بعضې شرعي احکاماتو اسباب بيانوي، خو ددې څخه وړاندې (ذلك لأنَّ الوجوبَ غائبٌ الخ....) څخه د اسبابو سره د شرعي احکاماتو د متعلق کېدو وجه او دليل بيانوي. مصنف رحمه الله فرمايي: د اصول اربعه په ذريعه چې احکامات په موږ باندې واجب شوي دي، دا ټول احکام شرعيه د خپلو اسبابو سره متعلق دي، يعنې د خپلو اسبابو سره واجبېږي، ځکه چې دا شرعي احکامات په موږ باندې د الله تعالى په واجبولو سره واجب شوې. خو ددې شرعي احکاماتو حقيقي وجوب زموږ د نظرونو څخه غائب دى او په موږ باندې پټ دى، يعنې موږ ته نه ده معلومه چې ددې وجوب د ورځې شوى دى او که د شپې له خوا. ددې وجې د کومې داسې علامې وجود ضروري دى چې بنده د حکم وجوب معلوم کړي، همدې علامې ته سبب ويل کېږي. ګويا دا اسباب د احکاماتو شرعيه وو د وجوب لپاره دليل إِنّي دي.

وبِهذا الإعتبارِ أُضِيفَ الخ: د احکامات شرعيه وو حقيقي وجوب موږ ته معلوم نه دى، ددې وجې شرعي احکامات خپلو اسبابو ته منسوب کېږي. دا اسباب ددې خبرې علامات دي چې په بنده باندې فلانى حکم واجب دى. نو ددې علاماتو له وجې به موږ وپېژنو چې په دې وخت کې په موږ باندې د الله تعالى کوم حکم واجب دى. لهذا که علامت يعنې سبب موجود شي، نو حکم به واجب وي او که علامت يعنې سبب موجود نه شي؛ نو حکم به هم واجب نه وي

فسبب وجوب الصلوة الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله په شرعي احکاماتو کې تر ټولو مهم رکن د لمانځه د وجوب سبب بيانوي، فرمايي چې: د لمانځه د وجوب سبب وخت دى، نو وخت د لمانځه د وجوب لپاره علامه ده، يعنې بنده په وخت سره د لمانځه وجوب پېژني. لهذا که علامه يعنې وخت موجود شي، نو لمونځ به هم واجب وي او که علامه يعنې وخت موجود نه شي، نو لمونځ به هم واجب نه وي

بدليلِ أَنَّ الخطابَ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله په خپله دعوه چې (د لمانځه د وجوب لپاره سبب وخت دى) دوه دليلونه وړاندې کوي

لومړى دليل: د لمانځه د ادا کولو حکم بنده ته د وخت څخه وړاندې نه متوجه کېږي، بلکې د وخت څخه تر داخلېدو وروسته متوجه کېږي. دا خپله ددې خبرې دليل شو چې د لمانځه د وجوب سبب وخت دى. مثلاً "أَقِمِ الصَّلوةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ". يعنې د لمر د زوال څخه تر تروږمې

پوري لمونځ قائم کړه!) يعني کله چي لمر زائله شي، نو لمونځ به واجبيږي او د لمانځه د ادا کولو امر د لمر د زائله کېدو وروسته متوجه کيږي. د لمر د زائله کېدو وړاندي ورته امر نه متوجه کيږي، معلومه شوه چي د لمانځه د وجوب سبب وخت دی، که بنفسه هغه الفاظ د لمانځه د وجوب لپاره سبب شي، نو په دې الفاظو باندي د تلفظ کولو له وجي به لمونځ واجب شوی وُ.

والخطابُ مثبتٌ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د يو مقدر سوال ځواب ورکوي

سوال: هر کله چي د لمانځه وجوب وخت دی! نو د امر څه فايده ده؟

ځواب: په وخت سره د لمانځه نفس وجوب ثابتيږي او په خطاب سره وجوب ادا ثابتيږي، خطاب بنده ته دا خبره ورښيږي چي د نفس وجوب سبب ددې خطاب څخه وړاندي موجود شوی دی، دا خبره ښيي چي نفس د وجوب ادا څخه وړاندي دی. د نفس وجوب او وجوب ادا ترمنځ فرق بالکل واضح دی، دواړه عليحده - عليحده شيان دي، ځکه چي نفس وجوب په سبب يعني وخت سره ثابتيږي او وجوب ادا په خطاب يعني امر سره ثابتيږي. سبب (وخت) او امر دواړه عليحده شيان دي. پس کله چي سبب او امر دواړه عليحده عليحده شيان دي؛ نو ددې دواړو څخه ثابت شوی وجوب هم عليحده عليحده دي. لهذا نفس وجوب او وجوب ادا جدا جدا شيان دي

وهذا كقولنا أدِّ ثمنَ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د نفس وجوب او وجوب ادا ترمنځ فرق په يو مثال سره ښيي. مصنف رحمه الله فرمايي: دا خطاب "أدِّ ثمنَ المبيعِ" د "أدِّ نفقةَ الزوجةِ" په خبر دی، چي د ثمن نفس وجوب په عقد بيع سره لازم دی او د مهر نفس وجوب په عقد نکاح سره لازم دی. بيا د دواړو وجوب ادا مطالبه (په خطاب) سره ثابتيږي، دغسي دلته د لمانځه مسئله ده چي د لمانځه نفس وجوب په وخت سره شوی دی، البته وجوب ادا يې بيا په خطاب "أقمِ الصلوةَ" سره ثابت شوی دی، ځکه چي خطاب ددې خبري پېژندګلوي کوي چي نفس وجوب دده څخه وړاندي راغلی دی او دلته د وخت داخلېدو پرته کوم بل شی له سره وجود نه لري چي بنده ته ورو پېژني چي په تا باندي حکم (د لمانځه) واجب شوی دی، لهذا ثابته شوه چي د لمانځه د وجوب سبب همدا وخت دی

ولأنَّ الوجوبَ ثابتٌ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د خپلې دعوې دويم دليل بيانوي چي د لمانځه د وجوب لپاره سبب وخت دی

دويم دليل: د لمانځه وجوب په هغه انسان هم ثابت دی چاته چي شرعي خطاب شامل نه دی.

مثال: که څوک کوونکی د لمانځه په ټول وخت کې ويده وي، يا کوم سړی بېهوشه وي په دې

شرط چې بیهوشي چې بې لو شپږو لمونځونو پورې نه وي، نو په داسې سړی باندې هم د لمانځه وجوب ثابتیږي. حال دا چې دوی ته خطاب شامل نه دی، ځکه چې حدیث مبارک دی

"رفع القلم عن الثلث: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق" نائم او بیهوشه ته د شرعي خطاب نه متوجه کیدو باوجود په دوی باندې د لمانځه د وجوب ثبوت ددې خبرې ځرګند دلیل دی چې د لمانځه د وجوب لپاره سبب خطاب نه دی، بیا د وخت څخه وړاندې هم د لمانځه وجوب نه ثابتیږي. بلکې د لمانځه وجوب په دوی باندې د وخت داخلیدو څخه وروسته دی، لهذا ددې څخه معلومه شوه چې د لمانځه وجوب ددې دواړو په حق کې سبب یعنې وخت طرفته منسوب وي او ددې دواړو په حق کې وجوب خطاب طرفته منسوب کول له سره ممکن نه دي. ځکه چې خطاب دوی ته شامل نه دی. معلومه شوه چې د لمانځه د وجوب سبب وخت دی

وَبِهٰذَا ظهر أَن الْجُزْء الأول سَبَبٌ
او ددې (یعنې د وخت به دخول سره د لمانځه نفس وجوب، څخه دا خبره ظاهره شوه چې د (وخت،
لِلْوُجُوب ثُمَّ بعد ذٰلِك طَرِيقَانِ
لومړي جزء، د لمانځه، د وجوب سبب دی. بیا ددې وروسته د نورو اجزاوو د سبب وجوب ثبوت، دوه
أَحدهمَا نقل السَّبَبِيَّة من الجز الأول إِلَى الثَّانِي
طریقې دي. لومړی طریقه یې دا ده چې د لومړي جزء څخه دویم جزء طرفته د سببیت نقلول دي،
إِذا لم يؤد فِي الْجُزْء الأول ثُمَّ إِلَى الثَّالِث وَالرَّابِع
په داسې حال کې چې لومړي جزء کې (لمونځ) حانه وي ادا کړی. بیا جزء ثالث او جزء رابع طرفته
إِلَى أَن يَنْتَهِي إِلَى آخر الْوَقْت
(د سببیت نقلول دي)، تردې پورې چې د سببیت به منتقل شي او اخري وخت ته به ورسیږي، بیا به
فيتقرر الْوُجُوب حِينَئِذٍ وَيعْتَبر حَال الْعَبْد فِي ذٰلِك الْجُزْء وَيعْتَبر صفة
د وجوب وخت پوخ شي، په اخري جزء کې به د بنده د حال اعتبار کیږي. ددې اخري جزي د صفت
ذٰلِك الْجُزْء وَبَيَان اعْتِبَار حَال الْعَبْد فِيهِ أَنه لَو كَانَ صَبيا فِي أول الْوَقْت
اعتبار به هم کیږي، په اخري جزء کې د بنده د حال اعتبار وضاحت دا دی. که کوم کس په اول جزء کې
بَالغا فِي ذٰلِك الْجُزْء، أَو كَانَ كَافِرًا فِي أول الْوَقْت مُسلما فِي ذٰلِك الْجُزْء
ماشوم وي او په اخري جزء کې بالغ شي، یا څوک په اول وخت کې کافر وي. بیا په اخري وخت کې

أَوْ كَانَتْ حَائِضًا أَوْ نُفَسَاءَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ

مسلمان شي، يا ښځه په اول جزء کي حائضه يا نفاس والا وي او په اخري جزء کي پاکه شي، نو په دي

وَجَبَتِ الصَّلوٰةُ وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْأَهْلِيَّةِ

ټولو صورتونو کي به لمونځ ورباندي واجب وي. په همدي اصولو باندي به د اهليت پيدا کيدو ټول

فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بِأَنْ يُحْدِثَ حَيْضٌ أَوْ نِفَاسٌ أَوْ

صورتونه قياس کولی شي او ددي برعکس به وي چي په اخري جزء کي حيض يا نفاس يا د يوي ورځي

جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ إِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِي ذٰلِكَ الْجُزْءِ

ښځه زيات لېونتوب موجود شي، يا همدومره، او ردده موده بېهوشي په اخري جزء کي ومونډل شي؛

سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلوٰةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيْمًا فِي آخِرِهٖ

نو دده ښځه به لمونځ ساقط وي. که په لومړي وخت کي انسان مسافر وي او په اخري وخت کي مقيم

يُصَلِّي أَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيْمًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا

شي؛ نو هغه به څلور رکعته لمونځ کوي. که څوک په اول وخت کي مقيم وي او اخري وخت کي

فِي آخِرِهٖ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.

مسافر شي؛ نو دوه رکعته لمونځ به کوي

وَبِهٰذَا ظَهَرَ الخ: د مخکيني تقرير ښځه معلومه شوه چي د لمانځه د وجوب سبب وخت دی. ددې ښځه دا خبره هم معلومه شوه چي د لمانځه د وجوب سبب د وخت لومړی جزء دی، پوره وخت نه دی، يعني د لمانځه وجوب په پوره وخت باندې موقوف نه دی. ځکه که د لمانځه وجوب په پوره وخت موقوف وي، نو بيا به لازمه شي چي وجوب دې د وخت تېرېدو وروسته ثابت شي او هرکله چي وجوب د وخت په تېرېدو سره ثابتيږي؛ نو بيا به د لمانځه په خپل وخت باندې ادا کول صحيح نه وي، ځکه چي په دې صورت کي به د مسبب (لمونځ) سبب (مفضي الى الوقت) باندې تقديم لازم شي او د مسبب په سبب باندې مقدم کيدل ناجائز دي، نو هرکله چي وجوب په ټول وخت باندې موقوف نه دی، نو د وخت په يو جزء باندې به موقوف وي او هغه جزء د وخت لومړی جزء دی. ځکه چي هغه د ټولو وختونو ښځه مخکې دی، وروستني اجزاء د معدوم کيدو په بناء باندې د لومړي جزء سره متصادم کيدی هم نه شي. لهذا معلومه شوه چي د لمانځه د وجوب لپاره سبب د وخت لومړی جزء دی

ثُمَّ بعدَ ذٰلکَ طریقانِ الخ: مصنف رحمه الله ددې ځای څخه د لومړي جزء وروسته د نورو اجزاوو د سبب وجوب کېدو د اثبات دوه طریقې بیانوي. یعني کوم کس چې په لومړي وخت کې لمونځ ادا نه کړي، نو بیا د وخت دویم، دریم او څلورم جزء څنګه سبب وجوب جوړیږي، نو مصنف رحمه الله فرمايي چې ددې لپاره دوه طریقې دي.

لومړی طریقه: که بنده د وخت په لومړي جزء کې لمونځ ادا نه کړي، نو دغه سببیت به د وخت لومړي جزء څخه دویم جزء طرفته منتقل کیږي، بیا که د وخت په دویم جزء کې هم لمونځ ادا نه کړي، نو دغه سببیت به د وخت دریم جزء طرفته منتقل کیږي. دغسې به تر اخري جزء پورې سببیت منتقل کیږي، بیا به په دې اخري جزء کې وجوب متقرر وي، ځکه چې تر دې وروسته خو بیا د وخت بل جزء نشته چې سببیت هغه طرفته منتقل شي. بیا وجوب په اخري جزء کې متقرر شو. لهذا په دې اخري جزء کې به د مکلف د حالت اعتبار کولی شي او د خت د اخري جزء اعتبار به کولی شي.

ثُمَّ بعدَ ذٰلکَ طریقانِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د بنده د اخري حال د اعتبار کولو تفصیل بیانوي:

فرمايي چې د وخت په اخري جزء کې به د بنده د حال اعتبار کولی شي. که بنده د وخت په لومړي جزء کې ماشوم وي او په اخري وخت کې بالغ شي، نو په ده باندې به لمونځ فرض وي، دغه راز که یو بنده د وخت په لومړي جزء کې کافر وي بیا د وخت په اخري جزء کې مسلمان شي؛ نو په هغه باندې به هم لمونځ فرض وي، دغه راز کومه ښځه چې د وخت په لومړي جزء کې حائضه یا په حالت د نفاس کې وي او د وخت په اخري جزء کې پاکه شي؛ نو په دې باندې به هم لمونځ فرض وي. خلاصه دا چې که د وخت په لومړي جزء کې د وجوب اهلیت نه وي، خو د وخت په اخري جزء کې وجوب د اهلیت ثابت شي، نو په هغه باندې به لمونځ واجب وي، د وخت په اخري جزء باندې به د وجوب اهلیت پیدا کېدو تول صورتونه په همدې اصل باندې قیاس کولی شي. مثلا کوم کس د رمضان په شروع کې کافر وي او په اخري څلورو ورځو کې مسلمان شي؛ نو په هغه باندې به د اخري څلورو ورځو روژې نیول واجبې وي.

وعلَی العکسِ الخ: ددې برعکس که ښځه د وخت په لومړي جزء کې پاکه وي، خو په اخري وخت کې حائضه یا نفاس والا شي، نو د هغې څخه به لمونځ ساقط شي، دغسې که بنده د وخت په لومړي جزء کې روغ وي، خو د وخت په اخري جزء کې روغ لیونی شي. یا هغه ته بیهوشي لاحقه شي. نو ددې څخه به لمونځ ساقط وي، په شرط ددې چې داسې بیهوشي وي چې کم از کم شپږ ورځې وي، کنه نو قضاء به لازمه وي، دغه راز که څوک په اول جزء کې مسافر شي، بیا په اخري وخت کې مقیم شي، نو په ده باندې به څلور رکعته لمونځ لازم وي. دغسې که د

وخت په لومړي جزء کې مقيم وي، بيا د لمانځه ادا کولو څخه وړاندې په اخري جزء کې مسافر شي، نو په هغه به دوه رکعته لمونځ لازم وي. خلاصه دا چې څوک د وخت په لومړي جزء کې د لمانځه د وجوب اهل شي او د وخت په اخري جزء کې د لمانځه لپاره اهل پاتې نه شي، نو د هغه څخه به لمونځ ساقط وي.

وبيان اعتبار صفة ذلك الجزء أن ذلك الجزء إن كان كاملا تقررت

ددې اخري جزء د صفت اعتبار دا دی که اخري جزء کامل وي؛ نو فريضه به هم کامله او بخه وي

الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة بأدائها في الأوقات المكروهة

وړاندې، بيا به دغه سړی په مکروه وختونو کې د فريضې ادا کولو په وجه د خپلې ذمه وارۍ څخه نه

ومثاله فيما يقال إن آخر الوقت في الفجر كامل وإنما

وځي، مثال يې دا سې دی کوم چې ويل شوي دي. د سهار په لمانځه کې کامل جزء اخري وخت دی، نو

يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلك بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب

د لمر په راختلو سره به فاسد يږي. دا فساد د وخت تېريدو وروسته راځي. ځکه چې دا لمونځ وجوب

بوصف الكمال فإذا طلعت الشمس في أثناء الصلوة بطل الفرض

صفة الکمال سره پوخ شوی دی، بس هرکله چې د لمانځه په مابين کې لمر راوخيږي. نو فرض به بې

لأنه لا يمكنه إتمام الصلوة إلا بوصف النقصان

باطل ګرځي. ځکه چې د هغه لپاره د وخت په اعتبار سره د نقصان د صفت سره مکمل کول ممکن دي.

باعتبار الوقت ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما في صلوة العصر

که د وخت هغه اخري جزء ناقص وي. لکه د ماز يګر په لمانځه کې، ځکه چې د ماز يګر اخري وخت

فإن آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة

د لمر سور کېدل (احمرار الشمس) دي. د لمانځه وخت دغه وخت کې فاسد وي. نو (دغه وخت) د فريضه

بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز

نقصان صفت سره پوخ وي. نو ځکه د احمرار الشمس په وخت کې د وخت فاسديدو باوجود د لمانځه

عنده مع فساد الوقت.

په جواز باندې قائله کېدل ضروري دي.

وَبَيَان اعْتِبَار صفة الخ: وجوب د وخت په اخري جزء کې متقرر کيږي، نو څکه به د وخت په اخري جزء کې د مکلف د حالت او صفت اعتبار هم وي، ددې ځاى څخه مصنّف رحمه الله ددې اخري جزء د صفت او حالت تفصيل بيانوي

فرمايي که د وخت اخري جزء کامل وي، نو بيا وظيفه يعنې لمونځ به هم په کامل طور واجب وي، که د وخت اخري جزء ناقص وي؛ نو وظيفه يعنې لمونځ به هم په ناقص طور واجب وي، يعنې په ناقص وخت (مکروه وختونو) کې د لمونځ په ادا کولو سره د مکلف پوره ذمه داري نه ادا کيږي، مثلا د سهار اخري جزء کامل دى؛ نو د سهار لمونځ به هم په کامل طور واجب وي، که څوک د سهار لمونځ په اخري وخت کې ادا کوي او لمر پرې راوخيږي؛ نو لمونځ به يې فاسد شي، څکه چې د سهار لمونځ په اخري وخت کې د ادا کولو له وجې په ده باندې کامل لمونځ ادا کول واجب وي، خو د لمر راختلو په بناء به دا لمونځ فاسد ګرځي، او په وخت کې د فساد پيدا کېدو له وجې په کامله طريقه باندې د لمونځ پوره کول ممکن نه دي، که دغه سړى په ناقص وخت کې خپل لمونځ ادا کړي؛ نو يقيني خبره ده چې ده لمونځ هم ناقص ادا شو، حال دا چې وجوب يې په کامل طور راغلى ؤ او ادا يې په ناقصه طريقه وشوه، نو ادا د وجوب مطابق نه شوه، لهذا دا ادا به صحيح نه وي او لمونځ به يې فاسد وي، که د وخت اخري جزء ناقص وي، نو لمونځ به هم په ناقصه طريقه واجب وي، که په دغه ناقص وخت کې لمونځ ادا شي، نو ادا کول به يې صحيح وي، مثلا د احمرار الشمس وخت د مازيګر د لمانځه لپاره ناقص وخت دى، که څوک د مازيګر لمونځ په ناقص وخت کې شروع کوي؛ نو په ناقص وخت کې يې په ده باندې وجوب هم ناقص دى، لهذا په دې وخت کې د وخت د فساد باوجود هم د لمونځ ادا کول جائز دي، څکه چې وجوب هم په ناقصه طريقه شوى دى او ادا کول هم د ناقص وخت له وجې په ناقصې طريقې باندې کيږي، نو ادا د وجوب مطابق ده، لهذا په دې وخت کې د هم هغه ورځې د مازيګر لمونځ ادا کول صحيح دي

وَالطَّرِيق الثَّانِي أَن يجْعَل كل جُزْء من أَجزَاء الْوَقْت

(د اخري جزء د سببيت نابتولو) دويمه طريقه دا ده چې د انتقال د طريقې بغير د وخت په اجزاوو کې

سَببا لَا على طَرِيق الِانْتِقَال فَإِنَّ الْقَوْل بِهِ قَوْلٌ

هر هر جزء سبب وګرځول شي، څکه چې د سببيت په انتقال باندې قائله کېدل په شريعت سره د ثابت

بِإِبْطَال السَّبَبِيَّة الثَّابِتَة بِالشَّرْع وَلَا يلْزم على هٰذَا

شوي انتقال د بطلان قائله کېدل دي او په دې (دويمه طريقه) باندې د واجب څو چنده زياتېدو

تضَاعفُ الْوَاجِب فَإِنَّ الْجُزءَ الثَّانِي إِنَّمَا أثبت عين مَا أثبته الْجُزْء الأول فَكَانَ

اعتراض نه لازميږي، ځکه چې دويم جزء هم هغه لومړي جزء ثابت کړي دي، پس د هر جزء مستقل

هٰذَا من بَاب ترادف الْعِلَل وَكَثْرَة الشُّهُود فِي بَاب الْخُصُومَات.

سبب کېدل د علتونو مترادف کېدل او د جنګونو په باب کې د شاهدانو د زياتېدو له قبيلې څخه دی

وَالطَّرِيق الثَّانِي الخ: دويمه طريقه: د وخت د باقي اجزاوو د سبب کېدو دويمه طريقه دا ده چې سببيت د لومړي جزء څخه دويم جزء ته نه وي منتقل شوی، بلکې هر جزء به مستقل د وجوب لپاره سبب وي، لکه د کوم وخت څلور اجزاء وي، نو هر جزء به مستقل علت وي. دا دويمه طريقه غوره ده، ځکه که د سببيت په انتقال قول وشي، نو په دې سره د سببيت ابطال لازميږي کوم سببيت چې په شريعت سره ثابت دی، يعنې د شرعي سبب ابطال لازميږي او د شرعي سبب ابطال خپله باطل دی. مثلاً هرکله چې سببيت د لومړي جزء څخه دويم جزء ته منتقل شي، نو لومړی جزء به د سبب څخه بغير پاتې شي، يعنې د لومړي جزء سببيت به باطل وګرځي، حال دا چې شريعت هغه سبب ګرځولی دی، نو په دې طريقې سره د شرعي سبب ابطال لازميږي او دا باطل دی

وَلَا يَلْزَم عَلَى هٰذَا: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د يو تقديري سوال ځواب وايي

سوال: هرکله چې تاسو د وخت هر جزء مستقل سبب ګرځوئ: نو په دې سره خو د فرض لمونځونو تعدد لازميږي، ځکه چې کوم ځای سبب موجوديږي هلته به مسبب هم موجوديږي، نو په دې دويمې طريقې سره به د فرض لمونځونو تعدد لازم شي او هيڅوک هم د دې قائله نه دي، بلکې په يو وخت کې يو لمونځ د الله تعالی له طرفه فرض شوی دی

ځواب: د اسبابو په متعدد کېدو سره د مسبب تعدد نه لازميږي، يعنې د هر هر جزء د مستقل منلو له وجې تعدد د فرائضو نه لازميږي. ځکه چې دويم جزء، دريم جزء او څلورم جزء بعينه هغه عمل واجب کړی دی کوم چې د وخت لومړي جزء واجب کړی و، نو په داسې طريقې سره د هر هر جزء مستقل منلو سره تعدد د فرائضو نه لازميږي، مصنف رحمه الله فرمايي دا د دې مثال داسې دی لکه د يو معلول او حکم لپاره چې مختلف علتونه موجود وي، د علتونو په تعدد سره د حکم او معلول تعدد نه لازميږي، لکه د يو اودس لړونکي سرې پوزه ماته شي، باد هم ترې وخي او تش اودس هم مات کړي، نو د يو اودس ماتېدل به متحقق کېږي، حال دا چې علتونه خو ډېر موجود دي، دغه راز لکه د مدعي په حق کې د فيصلې لپاره علت دوه شاهدان دي، که د مدعي سره لس شاهدان وي يعنې علتونه متعدد شي، بيا به هم د مدعي په حق کې يوه فيصله کېږي، نو لکه څرنګه چې د علتونو په تعدد سره د حکم متعدد کېدل او په باب د

خصوصاتو کې زياتو شاهدانو سره د قضا تعدد نه لازميږي. دغسې د اسبابو په تعدد سره د مسبب تعدد هم نه لازميږي.

وَسبب وجوب الصَّوْم شُهُود الشَّهْر لتوجه الخطاب

د روژې د وجوب سبب د رمضان د مياشتې حاضر يدل دي، ځکه چې د رمضان د مياشتې د حاضريدو

عِنْد شُهُود الشَّهْر وَإِضَافَة الصَّوْم إِلَيْهِ

په وخت د الله تعالى له طرفه خطاب متوجه کيږي او د روژې نسبت د رمضان مياشتې طرفته کيږي.

وَسببُ وجوبِ الزَّكَاةِ ملكُ النِّصابِ النامِيّ حَقِيقَةً

د زکات د وجوب لپاره سبب د نصاب نامي ملکيت دى، برابره خبره ده چې هغه حقيقتا نامي وي

أو حكماً وَبِاعْتِبَار وجوب السَّبَب جَازَ التَّعْجِيل فِي بَاب الأَدَاء

او که حکما نامي وي. د سبب موجوديدلو په اعتبار سره د زکات په ادا کولو تېرې بکار ده، د حج

وَسبب وجوب الْحَج الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْت وَعدم

لپاره د وجوب سبب بيت الله شريف ده، ځکه چې د حج نسبت بيت الله طرفته کيږي، ددې لپاره چې په

تكْرَار الْوَظِيفَة فِي الْعُمر وَعَلَى هٰذَا لَو حج قبل وجود

ټول عمر کې به دې فريضه کې تکرار نه راځي. په همدې بناء که څوک د استطاعت موندلو څخه

الإِسْتِطَاعَة يَنُوب ذٰلِك عَن حجَّة الإِسْلَام لوُجُود السَّبَب

وړاندې حج وکړي؛ نو دا حج به د سبب موجوديدلو په وجه د حج اسلام (يعنې فرضي حج څخه) قائم

وَبِه فَارق أَدَاء الزَّكَاة قبل وجود

مقام وي. په دې بيان سره د استطاعت څخه وړاندې تنوى حج. د نصاب موجوديدلو څخه وړاندې

النِّصَاب لعدم السَّبَب.

د زکات ادا کولو څخه جدا دى، ځکه چې سبب معدوم دى

وَسبب وجوب الصَّوْم الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د دويم شرعي حکم د روژې سبب د وجوب بيانوي. فرمايي چې د روژې د وجوب سبب د رمضان مياشتې حاضري ده.

لتوجه الأمر عندَ شهودِ الشهرِ الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د رمضان مياشتې د روژو د وجوب د سبب دوه دليلونه بيانوي.

لومړی دليل: د الله تعالى خطاب او فرمان **(فمن شهد منكمُ الشهرَ فليصمهُ)** دا امر د رمضان مياشتې د راتلو وروسته د بندګانو طرفته متوجه کيږي، د رمضان مياشتې راتلو څخه وړاندې نه متوجه کيږي، د رمضان مياشتې د راتلو وروسته د خطاب متوجه کېدل او د رمضان مياشتې د راتلو څخه وړاندې د خطاب نه متوجه کېدل ددې خبرې دليل دی چې د صوم لپاره سبب د رمضان مياشتې حاضري ده. که د **(فليصمهُ)** امر د صوم د وجوب لپاره د سبب تقاضا کول، نو ددې الفاظو په ويلو سره به فرضي روژه فرض شوې وه. حال دا چې داسې نه ده

واضافةُ الصومِ إليهِ الخ: دويم دليل: د روژې اضافت رمضان ته کيږي، ويل کيږي "صومُ رمضانَ" اضافت د اختصاص لپاره راځي، کمال اختصاص دا دی چې د مسبب اضافت سبب طرفته وي، نو دلته د رمضان په روژه کې د مسبب اضافت سبب طرفته شوی دی، نو روژه مسبب شوه او د رمضان مياشت راتلل سبب شو، د رمضان د روژې مطلب دا دی هغه روژه چې د رمضان له وجې واجبه شوې ده.

وسببُ وجوبِ الزكاةِ الخ: ددې ځای څخه د شرعي حکم د وجوب زکات سبب بيانوي، فرمايي: د وجوب زکات لپاره سبب د نصاب نامي مالک کېدل دي، برابره خبره ده چې هغه مال حقيقتا نامي وي، لکه د تجارت مال وي، يا د حيواناتو تجارت وي، د تجارت په ذريعه دا مالونه د ګټې په صورت زياتيږي، حيوانات خو د بچيانو په پيدا کېدو سره يقيني نمو کوي، يا حقيقي نمو پکې وي په حولان حول سره، لکه سره او سپين زر چې حقيقتا خو نمو پکې نه راځي، بلکې حکما نمو پکې راځي، داسې چې کاروبار پرې وشي؛ نو ددې وجې ګټه لاس ته راوړل کيږي او دا مال هم زياتيږي، د زکات د وجوب لپاره د کال پوره تېرېدل شرط دي. لهذا که څوک د نصاب نامي د مالک کېدو وروسته د حولان حول پوره کېدو وړاندې زکات ادا کړي، نو ددې زکات ادا کول به صحيح وي. څکه چې د زکات سبب (د نصاب نامي) مالک کېدل موجود شوی دي، د سبب موجودېدلو وروسته د مسبب موجودېدل او په مسبب باندې عمل کول صحيح دي، البته د نصاب نامي د مالک کېدو څخه وړاندې که زکات ادا کړي، بيا وروسته د نصاب نامي مالک شي، نو سابقه ادا شوی زکات به کافي نه وي، بلکې د حولان حول په وجه به دوباره زکات ورکوي، څکه چې مخکې ادا شوی زکات د سبب زکات د موجودېدو څخه وړاندې ادا شوی دی او د سبب څخه وړاندې په مسبب او حکم باندې عمل کول صحيح نه دي

وسببُ وجوبِ الحجِّ الخ: دا دې خاى څخه مصنف رحمه الله د حج د وجوب سبب بيانوي، فرمايي چې د حج د وجوب سبب بيت الله شريف دی.

لومړی دليل: "لإضافته" څخه مخکې د دليل بيان دی حاصل يې دا دی چې د حج اضافت بيت الله شريف ته کيږي، ويل کيږي "حجُّ بيتِ الله" او اضافت د اختصاص لپاره کيږي، کمال اختصاص دا دی چې د مسبب اضافت سبب طرفته کيږي، لهذا حج مسبب شو او بيت الله سبب شو.

دويم دليل: "وعدمُ التكرارِ" سره دويم دليل بيانوي چې حاصل يې دا دی په ټول عمر کې مالداره سړي باندې يو ځل حج فرض دی چې سبب يې بيت الله دی. په بيت الله کې تکرار نشته، هرکله چې په سبب کې تکرار نشته، نو په مسبب کې هم تکرار نه راځي، په صاحب استطاعت سړي باندې په عمر کې يو ځل د حج فرضيت ددې خبرې دليل دی چې د حج لپاره سبب بيت الله شريف دی. څکه چې سبب يو دی، زاد او راحله د حج د فرضيت لپاره شرائط دي، لکه په قران کريم کې چې راځي

"وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا [آل عمران: ٩٧]".

وعلى هذا لو حجَّ الخ: د حج د وجوب لپاره د بيت الله په سبب کېدو باندې يوه مسئله متفرع کوي، فرمايي: که کوم سړی د استطاعت څخه وړاندې حج وکړي، بيا د حج وروسته صاحب استطاعت شي او حج پرې فرض شي، نو دا حج به د فرضي حج قائم مقام جوړيږي، څکه چې لومړی حج د سبب موجودېدلو وروسته شوی دی، د سبب موجودېدلو وروسته په مسبب باندې عمل کول صحيح دي، خو که کوم سړی د نصاب نامي د مالک کېدو مخکې زکات ادا کړي، بيا وروسته د نصاب نامي مالک شي، نو مخکينی ادا شوی زکات به کافي نه وي، بلکې دوباره به زکات ادا کول ضروري وي، څکه چې مخکې کوم زکات ادا شوی دی هغه وخت سبب موجود نه ؤ، د سبب موجودېدلو څخه وړاندې په مسبب باندې عمل صحيح نه دی، خلاصه دا چې د سبب د وجوب وروسته که فريضه ادا شي، نو فريضه يې پوره شوه، د سبب د موجودېدلو څخه وړاندې که فريضه ادا شي؛ نو دا فريضه به ادا نه ګڼل کيږي

وَسببُ	وجوبِ	صَدَقَةِ	الفطرِ	رَأسٌ	يمونه	ويلي
د صدقه فطر د وجوب سبب هغه رأس دی د چا د سر بوج او خرچه چې برداشت کيږي او د هغه د امورو						

عَلَيْهِ	وَبِاعْتِبَارِ	السَّبَبِ	يجوزُ	التَّعْجِيلُ	حَتّٰى	جَازَ
نګراني کيږي، د همدې سبب په اعتبار سره د صدقه فطر زر ادا کول جائز دي، تردې چې د وړد کې اختر						

أَدَاؤُهَا قبل يَوْمِ الْفطر وَسبب وجوب الْعشر الْأَرَاضِي النامية
دورځې څخه وړاندې هم صدقه فطر اداکول جائز دي، دعشر دوجوب سبب هغه ځمکې دي چې دحقيقې
بِحَقِيقَة الرّيع وَسبب وجوب الْخراج الْأَرَاضِي الصَّالِحَة للزِّرَاعَة
پيداوار په اعتبار سره نامي وي، د خراج د وجوب سبب هغه ځمکې دي چې قابل د کاښت وي، نو هغه
فَكَانَت نامية حكما وَسبب وجوب الْوضُوء الصلوة عِنْد الْبَعْض وَلِهَذَا
په حکما نامي وي، د اوداسه د وجوب سبب د ځينو عالمانو په نزد لمونځ دی. په همدې وجه اودس
وَجب الْوضُوء على من وَجب عَلَيْهِ الصلوة وَلَا وضوء على من لَا صلوة عَلَيْهِ
په هغه چا واجب دی په چا چې لمونځ واجب دی. په هغه کس باندې اودس نشته په چا چې لمونځ
وَقَالَ الْبَعْض سَبَب وُجُوبه الْحَدث وَوُجُوب الصلوة شَرط
واجب نه دی، دځينو عالمانو په نزد د اودس دوجوب سبب حدث دی او د لمونځ واجب کېدل شرط دی
وَقد رُوِيَ عَن مُحَمَّد ذَلِك نصاً وَسبب وجوب الْغسْل الْحيض وَالنّفاس والجنابة.
او دا قول د امام محمد رحمه الله څخه صراحتاً مروي دی او د غسل د وجوب سبب حيض، نفاس او جنابت دی

<u>وسببُ وجوبِ صدقةِ الفطرِ الخ</u>: د صدقه فطر د وجوب سبب دا سې سر دی چې انسان يې خرچه برداشت کوي او د هغه د امورو نګراني کوي[1]

<u>وباعتبارِ الخ</u>: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله دا بيانوي د صدقه فطر د وجوب لپاره سبب هغه سر دی چې انسان يې خرچه برداشت کوي. لکه څنګه د نبي کريم صلى الله عليه وسلم فرمان دی. "أدوا عمن تمونون" يعني صدقه فطر ادا کړئ د هغه کسانو د کومو خرچه چې تاسو اداکوئ.[2] ددې وجې

(۱): سوال دا دی: چې اسباب مراد د علتو دي، د رأس علت نشته، ځکه چې علت وصف وي او رأس وصف نه وي، بلکې عين وي؟ **ځواب**: د رأس څخه مراد بقاء الرأس دی.

سوال: د صدقې اضافت فطر ته شوی دی، ځکه چې حلک وايي (صدقة الفطر) ددې څخه معلوميږي چې فطر د صدقې لپاره سبب دی، لکه دا امام شافعي رحمه الله مذهب چې دی، **ځواب**: فطر د صدقې لپاره شرط دی او سبب د شرط څخه بغير عمل نه شي کولی، پاتې شوه د اضافت مسئله دا د قبيلې د مجاز څخه ده او دېته اضافت مجازي وايي.

(۲): نبي کريم صلى الله عليه وسلم فرمايي: "أدوا عن كل صغيرٍ وكبيرٍ وحرٍ ورقيقٍ" د هر وړوکي، لوی، د ازاد او غلام له طرفه صدقه فطر ادا کړئ. ددې حديث څخه معلوميږي چې .....[بقيه په بل مخ.....

دوروکي اختر دورخې وړاندې د صدقه فطر ادا کول جائز دي، ځکه چې سبب يعنې راس موجود دی او د سبب د وجود وروسته په مسبب باندې عمل کول جائز دی.

وسببُ وجوبِ العشرِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د عشر او خراج سبب د وجوب بيانوي، فرمايي د عشر د وجوب سبب هغه ځمکې دي چې د حقيقي پيداوار سره نامي وي، د کومو ځمکو څخه چې حقيقتا پيداوار نه حاصليږي په هغو باندې عشر واجب نه دی، بيا د عشر د وجوب سبب حقيقتا د پيداوار سره نامي کيدل هم دي. ددې وجې که چا د پيداوار د حصول څخه وړاندې عشر ادا کړو، نو هغه عشر به ادا نه ګڼل کيږي، ځکه چې تر اوسه پورې سبب وجود ته نه دی راغلی، د سبب د وجود څخه وړاندې په مسبب باندې عمل ناجائز دی، د خراج د وجوب سبب هغه ځمکې دي چې قابل د کرلو وي، نو هغه به حکما نامي ګڼل کيږي، لهذا که اوس کوم کافر د پيداوار څخه وړاندې خراج ادا کړي، نو د پيداوار د حاصليدو وروسته په کافر باندې دويم ځل خراج ادا کول ضروري نه دي، په شرط ددې چې هغه ځمکې قابل د کرلو وي، ځکه چې سبب موجود دی او د سبب د وجود وروسته په مسبب باندې عمل کول هم جائز دي، خو که ځمکه ډبرينه او کلکه وي، نو په دې صورت کې به ترينه خراج نه اخستل کيږي.

وسببُ وجوبِ الوضوءِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د اوداسه د وجوب سبب بيانوي، فرمايي د ځينو عالمانو په نزد د اوداسه د وجوب سبب لمونځ دی او بې اودسي شرط ده، په دې اعتبار سره په چا چې لمونځ واجب شوی وي په هغه باندې به اودس هم واجب وي او په چا چې لمونځ واجب نه وي په هغه باندې به اودس هم واجب نه وي، لکه په حائضې ښځې باندې لمونځ واجب نه دی، نو دغسې اودس هم پرې واجب نه دی، د ځينو نورو عالمانو په نزد بيا د اوداسه د وجوب سبب حدث دی او وجوب د لمانځه د اوداسه لپاره شرط دی، مصنف رحمه الله فرمايي چې د امام محمد رحمه الله څخه په صراحت سره دا دويم قول نقل شوی دی، خو ياد ساتئ چې لومړی قول راجح او دويم قول مرجوح دی، ځکه چې د څه شي سبب هغه شی وي چې مفضي الی ذلک الشيئ وي او حدث خو مفضي الی الوضوء نه دی، بلکې هغه خو مزيل د اوداسه دی، پس هرکله چې اودس مفضي الوضوء نه دی، نو د اوداسه لپاره سبب هم نه دی.

...بقيه د تېر مخ]..... په انسان باندې د صدقه فطر وجوب متعدد کيدی شي، دا ځرګنده ده چې تعدد د وجوب تعدد د سبب لره مقتضي دی، چونکې په وخت د فطر کې تعدد نشته، نو ځکه هغه د صدقه فطر لپاره سبب نه شي جوړيدی، البته رؤوس متعدد دي، ددې وجې نه د صدقه فطر د وجوب سبب راس وي، فافهم۱۲. د همدې وجه صدقه فطر ته صدقة الرؤوس هم ويل کيږي، په دې صورت کې به د مسبب اضافت سبب طرفته کيږي، په صدقة الفطر کې د صدقې اضافت د فطر په طرف به په مجاز باندې محمول وي چې په دې کې د حکم اضافت د شرط په طرفـا دی، د مسبب اضافت سبب طرفته نه دی.

وسببُ وجوبِ الغُسلِ الخ: ددې خائې ځخه مصنف رحمه الله د غسل د وجوب سبب بيانوي فرمايي چې د غسل د وجوب سبب حيض، نفاس او جنابت دی. لهذا د چا په حق کې چې دا اسباب حيض وغيره موجود شي؛ نو په هغه باندې به غسل واجب وي. د همدې وجې غسل ته د حيض غسل، د نفاس غسل او د جنابت غسل ويل کيږي. يعنې د غسل اضافت حيض، نفاس او جنابت طرفته کيږي، اضافت د اختصاص لپاره وي، کمال اختصاص دا دی چې د مسبب اضافت سبب طرفته وي. لهذا دا درې واړه به د غسل د وجوب اسباب وي

بحث كون الموانع أربعة

فصل قَالَ القَاضِي الإِمَام أَبُو زيد المَوَانِع أَرْبَعَة أقسامٍ مَانِعٌ يمْنَع
قاضي ابو زيد رحمه الله فرمايي چې موانع په څلور قسمه دي (١) يو هغه مانع دی چې علت د منعقد
انْعِقَاد العِلَّة ومانع يمْنَع تَمَامهَا ومانع يمْنَع
کيدو ځخه منع کوي. (٢) دوېم هغه مانع دی چې علت د پوره کيدو ځخه منع کوي (٣) دريم هغه مانع
ابْتِدَاء الحكم ومانع يمْنَع دَوَامه، نَظِير الأول
دی چې ابتداء د حکم منع کوي (٤) او څلورم هغه مانع دی چې دوام د حکم منع کوي. د لومړي مانع
بيع الحر وَالْميتَة وَالدَّم فَإِن عدم المحلية يمْنَع انْعِقَاد التَّصَرُّف
لپاره مثال ازاد انسان، مردار او وينه خرڅول دي. ځکه چې د محل نه کيدل تصرف (مثلاً بيع) د حکم
عِلَّة لإفادة الحكم وعَلى هَذَا سَائِر التعليقات عندنَا
د افادې لپاره علت ګرځي او د منعقد کيدو ځخه يې منع کوي. په دې باندې زموږ ټول تعليقات دي.
فَإِن التَّعْلِيق يمْنَع انْعِقَاد التَّصَرُّف عِلَّة قبل وجود الشَّرْط
ځکه چې تعليق د شرط موجوديدلو ځخه وړاندې د تصرف علت ګرځي او د انعقاد ځخه يې منع کوي.
على مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهَذَا لَو حلف لَا يُطلق امْرَأَته
لکه موږ چې يې وړاندې ذکر وکړو. ځکه که ګوم سړي قسم وکړي چې زه به خپلې ښځې ته طلاق نه
فعلق طَلَاق امْرَأَته بِدُخُول الدَّار لَا يَحْنَث
ورکوم، بيا هغه د خپلې ښځې طلاق کورته په داخليدو سره معلق کړي، نو هغه به حانث نه وي. د دوېم
وَمِثَال الثَّانِي هَلَاك النّصاب فِي أثْنَاء الْحول .وَامْتِنَاع أحد الشَّاهِدين
مانع لپاره مثال د کال په مابين کې د نصاب هلاکيدل دي او په دوو شاهدانو کې د يو شاهد د شاهدۍ

عَنِ الشَّهَادَةِ وردُّ شطر العقد وَمِثَالُ الثَّالِث البيع بِشَرْط الخِيَار
ادا کولو څخه منع دی. د عقد يوه حصه رد کول دي. د دريم مانع لپاره مثال خيار شرط سره بيع کول
وَبَقَاءُ الْوَقْت فِي حق صَاحِب الْعذر.
دي او د صاحب عذر په حق کي د وخت باقي پاتي کېدل دي.

قَالَ الْقَاضِي الإِمَام أَبُو زيد: په دې فصل کې مصنف رحمه الله د قاضي ابو زيد رحمه الله په حواله د ترتب الحكم على العلة موانع [1] بيانوي. قاضي ابو زيد دبوسي رحمه الله فرمايي چي د ترتب الحكم على العلة څلور موانع دي

(۱) کوم چي د علت د انعقاد څخه مانع وي. يعني هغه مانع چي علت د منعقد کېدو او علت د موجودېدو څخه منع کوي. هرکله چي علت موجود نه شي؛ نو حکم به هم نه موجودېږي

(۲) هغه چي د تماميت د علت څخه مانع وي. يعني هغه مانع چي علت د تام کېدو څخه منع کوي. د تماميت د علت څخه مانع کېدو مطلب دا دی چي علت موجود شي؛ خو مانع يې د تام کېدو څخه منع کړي

(۳) هغه چي د ابتداء د حکم او ثبوت حکم څخه مانع وي. يعني حکم وجود ته پرېنږدي، د ابتداء د حکم څخه مانع کېدو مطلب دا دی چي علت موجود شي او پوره موجود شي؛ خو د کوم مانع له وجي حکم موجود نه شي

(۴) هغه چي د حکم د دوام څخه مانع وي. يعني هغه مانع چي حکم د دايمي کېدو څخه منع کړي. د دوام حکم څخه د مانع ګرځېدو مطلب دا دی چي د علت تامه د موجودېدو په وجه حکم هم موجود شي، خو د کوم مانع له وجي حکم ته دوام حاصل نه وي

نَظِيْرُ الأَوَّلِ: د دې ځای څخه مصنف رحمه الله د مانع د لومړي قسم دوه مثالونه بيانوي

لومړی مثال: ازاد انسان، مردار يا وينه خرڅول د مانع د لومړي قسم لپاره مثال دی. يعني يو سړي ازاد انسان، مردار يا وينه خرڅه کړه، نو دا به د بيع لپاره د علت نه ګرځي چي بيع ورسره حلاله شي. نو په دې باندې به د ملک حکم هم نه مرتب کېږي. ځکه چي بيع "مبادلة المال بالمال بالتراضي بينهما" ته وايي. پورتني درې وارو صورتونو کي شيان اموال نه دي. هرکله چي دا درې واړه شيان اموال نه دي، نو محل د بيع لپاره هم نه صحيح کېږي، چي محل د بيع

---

(۱): دلته د مانع څخه مراد وجود العلة او تخلف الحکم عنها دی، ځکه چي محکيي دوه موانع حقيقتاً موانع نه دي، ځکه چي په هغه دواړو صورتونو کي له سره علت نه منعقد کېږي، په دايمي حال کي چي مانع هغه دی چي علت شرعيه منعقد شي خو شرعي حکم موجود نه شي، لهذا دواړه مجازاً مانع شوه.

نه شوه: نو دا درې شيان د بيع لپاره علت جوړول او بيع منعقد كول منع كوي. لهذا په دې بيع باندې د مشتري لپاره په مبيعه او د بائع لپاره په ثمن باندې ملكيت نه ثابتيږي، پس د مشتري په مبيع باندې او د بائع په ثمن باندې قبضه هم نه صحيح كيږي. خلاصه دا چې په دې مثالونو كې مبيع محل د بيع نه جوړيدل د انعقاد علت څخه مانع وګرځېدل، هر كله چې علت منعقد نه شو: نو په هغه باندې په حكم (يعني د مشتري لپاره په مبيع باندې او د بائع لپاره په ثمن باندې ملک) هم نه مرتب كيږي

دويم مثال: ټول تعليقات د مانع د لومړي قسم څخه دي. يعني زمونږ په نزد ټول تعليقات د علت د انعقاد څخه مانع دي. تفصيل يې دا دى معلق بالشرط د امام شافعي رحمه الله په نزد في الحال د حكم سبب ګرځي. خو د شرط نه موجوديدل د حكم څخه مانع وي. نو د حكم نه موجوديدل د شرط د نه موجوديدو په بناء باندې دي. د احنافو په نزد معلق بالشرط د شرط څخه وړاندې علت جوړيدو سره نه منعقد كيږي. د شرط د موجوديدو څخه وړاندې ګويا معلق بالشرط معدوم وي. نو د حكم نه موجوديدل د عدم اصلي په بناء باندې دي. كه څوک خپلې ښځې ته ووايي "أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" يعني هغه د خپلې ښځې طلاق كور ته د داخليدو سره معلق كړي، نو دا تعليق يعني "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ" ويل د شرط د وجود څخه وړاندې د "أَنْتِ طَالِقٌ" لپاره د طلاق واقع كيدو د علت جوړيدو څخه مانع ګرځي. ګويا هغه د "أَنْتِ طَالِقٌ" كلام بيخي نه دى كړى. ددې وجې موږ وايو: څومره تعليقات چې دي د علت جوړيدو څخه مانع دي، ددې وجې كه كوم سړى قسم وكړي چې زه به خپلې ښځې ته طلاق نه وركوم، بيا خپلې ښځې ته ووايي: "إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ" نو حانث به نه وي. ځكه چې هغه طلاق كور ته داخليدو سره معلق كړى دى. ګويا هغه په "أَنْتِ طَالِقٌ" باندې له سره تكلم نه دى كړى، نو تر كوم وخته پورې چې يې تكلم نه وي كړى: نو هغه به حانث هم نه وي

ومثال الثاني الخ: ددې ځاى څخه مصنف رحمه الله د مانع د دويم قسم، هغه چې د تماميت علت څخه مانع وي، درې مثالونه بيانوي

لومړى مثال: د كال په منځ كې د نامي نصاب هلاک كيدل د مانع د دويم قسم مثال دى. ځكه چې د نصاب نامي مالک كيدل د زكوة د وجوب لپاره علت او سبب دى. خو كه كوم انسان د نصاب نامي مالک وي، بيا دغه مال د كال په مابين كې هلاک شي. نو علت به تام نه وي، پس هر كله چې علت تام نه شو. نو په هغه باندې به زكات هم واجب نه وي. په دې مثال كې علت اګرچې منعقد شوى دى خو تام شوى نه دى، ځكه چې د علت تام كيدل په حولان حول باندې منحصر دى، ځكه د حولان حول څخه وړاندې د نصاب د مالک څخه د زكات مطالبه

صحیح نه ده، د کال په مابین کې د نصاب هلاکېدل د تمامیت علت څخه مانع شو او هرکله چې علت تام نه وي، نو زکات به هم واجب نه وي

دویم مثال: د مدعي په حق کې د فیصلې کولو علت تامه دوه شاهدان دي. که یو سړی شاهدي ادا کړي او دویم یې ادا نه کړي، نو علت خو موجود شو. خو علت تامه موجود نه شو. نو د یو سړي شاهدي ادا کول د تمامیت علت څخه مانع شو. پس هرکله چې علت تام نه شو، نو د دعوې د ثبوت حکم به هم ورباندې مرتب نه وي او د مدعي په حق کې به فیصله نه کېږي.

دریم مثال: د بیع، نکاح او خینې داسې نورو شیانو لپاره علت تامه ایجاب او قبول دی، که ایجاب موجود شي او قبول موجود نه شي نو نفس علت خو به موجود شي؛ خو علت به تام نه شي، هرکله چې علت تام نه شي؛ نو حکم یعنې بیع او نکاح وغیره به هم ورباندې مرتب نه وي، ګورئ په دې مثالونو کې د ایجاب او قبول څخه د یو نه موجودېدل د تمامیت علت څخه مانع وګرځېدو

ومثَالُ الثَّالِثِ الخ: ددې ځای څخه مصنّف رحمه الله د مانع د دریم قسم (هغه چې د ابتداء حکم څخه مانع وي) دوه مثالونه بیانوي

لومړی مثال: بیع بشرط الخیار د مانع د دریم قسم د قبیلې څخه ده. یعنې ایجاب او قبول په محل د بیع کې وي، خو بائع[1] خیار شرط کېږدي. نو د هغه له طرفه د خیار شرط اېښودل د مشتري لپاره په مبیعه باندې د ملکیت ثابتېدلو څخه مانع جوړېږي. اوس دلته بیع علت ګرځېدلې منعقد شوې. ځکه چې ایجاب او قبول په محل د بیع او اهل د بیع څخه صادر شوی دی، خو د بائع له طرفه خیار د حکم (ملک) څخه مانع وګرځېدو. نو خیار شرط داسې مانع دی چې ابتداء د حکم لره (ثبوت الحکم للمشتري) مانع ګرځي.

دویم مثال: د معذور په حق کې د وخت باقي پاتې کېدل د مانع د دریم قسم مثال دی. تفصیل دا دی د معذور انسان[2] لپاره حکم دا دی چې هغه دې اودس وکړي او لمونځ دې ادا کړي، د هغه اودس به د وخت په ختمېدو سره ختمېږي، اګر چې داخل په وخت کې ترې د متیازو ځاځکي وبهیږي، دلته د اوداسه د ماتېدو علت (خروج النجاسة) شته. خو د وخت باقي پاتې

(۱): یعنې بائع ووېل: ماته به درې ورځې اختیار وي، که مې خوښه شوه درباندې یې خرڅوم.
(۲): شرعي معذور هغه دی چې هغه ته دائمي ناروغي لګېدلې وي، لکه: پوزه یې همېش ماتېږي، همېشه یې نس بهیږي، استحاضه یا د سلس البول ناروغي ورته لګېدلې وي او دا ناروغي ورته د یو لمونځ په پوره وخت کې ورسره وي او ددې ناروغۍ نه وچې دومره وخت هم ورسره خالي نه وي چې اودس وکړي او لمونځ ادا کړي.

کېدل په خروج نجاست باندې د حکم مرتب کېدو او دا سه مانېدو، لپاره مانع وګرځېدو.

وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَةِ وَعَدمِ الْكَفَاءَةِ وَالاندمَالُ فِي بَابِ الْجِرَاحَاتِ
د څلورم مانع مثال خيار بلوغ، خيار عتق، خيار رؤيت او د کفو نه موجودېدل دي. د زخمونو په باب
عَلى هٰذَا الأَصْلِ وَهٰذَا عَلَى اعْتِبَارِ جَوَازِ
کې د زخمونو رغېدل په همدې اصل باندې مبني دي، او د (موانعو دا څلور قسمونه) د علت شرعيه
تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَإِمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَازِ
د تخصيص جواز په اعتبار سره دي. خو د هغو خلکو په قول باندې چې د علت شرعيه د تخصيص
تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ
د جواز قول نه کوي، د هغوی په نزد مانع په درې قسمه دی (۱) هغه مانع چې ابتداء علت منع کوي.
وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ
(۲) هغه مانع چې علت د تام کېدو څخه منع کوي. (۳) هغه علت چې دوام د حکم منع کوي. خو د علت
فَيَثْبُتُ الْحُكْمُ لَا مُحَالَةَ وَعَلَى هٰذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الأَوَّلُ
د تام کېدو او پوره کېدو په وخت کې به حکم ضرور ثابت وي. په همدې اختلاف باندې هر هغه مانع
مَانِعًا لِثُبُوتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ،
چې لومړي فريق د حکم د ثبوت لپاره مانع جوړ کړی وي، هم هغه دويم فريق د علت پوره کېدو لپاره
وَعَلَى هٰذَا الأَصْلِ يَدُورُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ.
مانع جوړ کړی وي، په همدې اصل باندې به د دواړو فريقينو ترمنځ خبره روانه وي.

ومثالُ الرَّابِعِ الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د مانع د څلورم قسم (هغه چې د دوام حکم څخه مانع وي) پنځه مثالونه بيانوي

لومړی مثال: خيار بلوغ د دوام حکم څخه مانع دی. که د ماشوم يا ماشومې نکاح د پلار او نيکه څخه پرته کوم بل ولي وتړي: نو نکاح به يې منعقد وي. خو ماشوم او ماشومې ته به د بلوغ په وخت کې خيار حاصل وي، شريعت کې ورته خيار بلوغ وايي. که د بلوغ وروسته خپله نکاح فسخه کړي، نو نکاح به يې فسخه وي، ګورئ! دا خيار بلوغ د نکاح د منعقد کېدو وروسته د دوام حکم (نکاح) څخه مانع دی

دویم مثال: خیار عتق هم د خیار بلوغ په څیر د دوام حکم څخه مانع دی. کومه وینځه چې مولی چاته په نکاح ورکړې وي، بیا یې مولی ازاده کړي، نو دغې وینځې ته په د خاوند سره د پاتې کېدو او د ځان ازادولو دواړو اختیار حاصل وي. په شریعت کې دېته خیار عتق ویل کیږي. که خیار عتق استعمال کړي او نکاح ختمه کړي، نو نکاح به یې فسخه وي، دلته خیار عتق د دوام حکم څخه مانع دی

دریم مثال: خیار رؤیت هم د دوام حکم څخه مانع دی. که مشتري د بائع سره خبره باندې اعتماد وکړي او مبیعه بغیر د لیدو واخلي، نو دا بیع به منعقد وي. د مشتري لپاره به په مبیعه کې ملک ثابت وي، خو د مبیعې نه لیدو له وجې به مشتري ته خیار رؤیت حاصل وي. که خپل خیار استعمال کړي او بیع فسخ کړي، نو بیع به کالمعدوم وي، نو دلته هم خیار رؤیت د دوام حکم څخه مانع وګرځېدو

څلورم مثال: د کفر نه برابر بدل هم د مانع د څلورم قسم مثال دی. یعنې کومه ښځه چې د اولیاوو بې اجازې په غیر کفو کې نکاح وکړي، نو نکاح به یې منعقده وي، خو اولیاوو ته به یې د نکاح د فسخه کېدو اختیار حاصل وي، پس که هغوی دا اختیار استعمال کړي او نکاح فسخه کړي، نو نکاح به یې فسخه وي، ګورئ دلته هم عدم کفاءت د دوام حکم (نکاح) څخه مانع دی.

پنځم مثال: د زخمونو جوړېدل هم د دوام حکم څخه د مانع له قبیلې څخه دی. که یو سړی بل څوک زخمي وکړي، نو د هغه څخه به قصاص یا دیت اخیستل کیږي. خو که هغه زخم داسې روغ شي چې نښان یې هم پاتې نه شي، نو کوم قصاص یا دیت چې واجب شوی دی هغه به هم ختم وي، البته زخم کوونکي ته به کومه بله سزا اوروله کیږي، نو د زخم رغېدل د دوام حکم څخه مانع دی.

وهذا على إعتبار تخصيص الخ: مصنف رحمه الله فرمایي د مانع دا څلور قسمونه د هغو عالمانو په نزد دي چې په علت شرعیه کې د تخصیص د جواز قائلین دي، یعنې د دې قائله دي چې علت شرعیه تام دي موجود شي او حکم دي ورسره موجود نه وي، لکه: امام کرخي او د عراق مشائخ د تخصیص علت د جواز قائلین دي. خو کوم عالمان (لکه فخر الاسلام او د هغه متبعین) چې د تخصیص علت د جواز قائله نه دي، یعنې هغه چې د دې خبرې قائله دي ممکنه نه ده چې علت تامه دي موجود وي او حکم دې نه وي، بلکې داوي وایي هرکله چې علت تامه شرعي موجود وي نو حکم شرعي به هم ورسره موجود وي، ددې علماوو په نزد د مانع درې قسمونه شوه (۱) د انعقاد علت څخه مانع. (۲) د تمامیت علت څخه مانع وي، (۳) چې د دوام

حکم ځکه مانع وي، د مانع دريم قسم کوم چې د ابتداء حکم ځکه مانع وي هغوی ددې قائله نه دي. ځکه چې علت تام موجود وي: نو حکم به ضروري موجود وي. ځکه د هغوی په نزد دا صورت جائز نه دی چې علت تام موجود وي او حکم دې نه وي

وعلى هٰذا الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې لومړي فريق کوم مانع د ابتداء حکم لپاره مانع جوړ کړی دی هغه د دويم فريق په نزد د تماميت علت لپاره مانع دی. ځکه چې هغوی د تخصيص علت د جواز قائله نه دي

وعلى هٰذا الأصلِ الخ: مصنف رحمه الله فرمايي په همدې اختلافي اصولو باندې د دواړو فريقينو ترمنځ کلام دائر کيږي. يعني د لومړي فريق (د تخصيص علت مجوزينو) په نزد چې کوم مانع د ثبوت الحکم ځکه وي، هغه به د دويم فريق (د تخصيص علت غير مجوزينو) په نزد مانع عن تمام العلة وي، مثلا د خيار شرط د لومړي فريق په نزد د ابتداء حکم ځکه مانع دی. لکه مخکې چې تير شو. خو دويم فريق خيار شرط تمام العلة لپاره مانع جوړوي. فرمايي چې د خيار شرط له وجې بيع بيخي نه تام کيږي، هرکله چې بيع تام نه شوه؛ نو په دې باندې حکم د ملک للمشتري هم مرتب نه وي. لکه د روژې په ورځو کې په هيره او به څښلو سره روژه نه ماتيږي، حال دا چې دې صورت کې د روژې رکن (امساک) فوت شو. لومړي فريق والا (د خصوص علت قائلين) وايي د روژې د ماتيدو علت (د روژې د رکن فوت کيدل) خو منعقد شوی دی، خو د مانع له وجې به حکم وربانديې مرتب نه وي. ددې لپاره مانع د نبي کريم ﷺ قول دی (تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك) د علت په تام کيدو سره په دې باندې حکم داسې نه مرتب کيږي، خو دويم فريق (د خصوص علت د عدم جواز قائلين) وايي دلته له سره علت نه دی منعقد شوی، ځکه چې د ناسي فعل د صاحب شرع (الله تعالى) طرفته منسوب وي، ځکه چې الله تعالى فرمايي "أطعمك الله" گويا د هيرجن روژه دار له طرفه هيڅ جنايت نه دی موجود شوی، پس هرکله چې د هغه له طرفه کوم جنايت نه دی موجود شوی، نو روژه به د بقاء رکن په بناء پاتې وي او فاسده به نه وي، نو د روژې نه فاسديدل د عدم علت په بنياد دي، په دې بناء نه چې علت د فساد روژې تام شوی دی، خو د مانع له وجې به په دې باندې د روژې د فساد والا حکم مرتب نه وي

بحث بيان معنى الفرض والواجب

فَصْلٌ اَلْفَرْض لُغَةً هُوَ التَّقْدِير ومفروضاتُ الشَّرْع مقدراته

فرض په لغت کې اندازې ته وايي. د شريعت فرائض د شريعت له طرفه ټاکل سوي اندازې دي، داسي

بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِل الزِّيَادَة وَالنُّقْصَان وَفِي الشَّرْع مَا ثَبت

چي نه د کمي احتمال لري او نه هم د زيادت. په شريعت کي هغه فرض، داسي حکم، دی چي په داسي

بِدَلِيل قَطْعِيّ لَا شُبْهَة فِيهِ وَحكمه لُزُوم

قطعي دليل سره ثابت شوی وی چي په هغې کې هيڅ ډول شبهه نه وي، د فرضو حکم په هغه

الْعَمَل بِهِ والاعتقاد بِهِ وَالْوُجُوب هُوَ السُّقُوط يَعْنِي

باندې عمل او په هغه باندې اعتقاد ساتل لازمي دي. وجوب په لغت کې غورځيدو ته وايي، يعني

مَا يَسْقط على الْعَبْد بِلَا إخْتِيَار مِنْهُ وَقيل هُوَ من الوجبة

هغه حکم چي په بنده باندې دده د اختيار څخه بغير راپريوځي. ويل سوي چي واجب د وجبة څخه په

وَهُوَ الإضْطِرَاب سمى الْوَاجِب بذلك لكَونه

معنی د تردد او اضطراب څخه اخيستل شوی دی د واجبو نوم واجب ته، ځکه ايښودل شوی دی

مضطربًا بَين الْفَرْض وَالنَّفْل فَصَارَ فرضا فِي حق الْعَمَل حَتَّى

چي هغه د فرضو او نفلو ترمنځ مضطرب وي. پس واجب د عمل کولو په حق کې فرض شو، تردې چي

لَا يجوز تَركه ونفلاً فِي حق الإعْتِقَاد فَلَا يلْزمنَا

اوس يې پرېښودل جائز نه دي، د اعتقاد ساتلو په حق کې نفل دي. ددې وجې يې په مونږ باندې

الإعْتِقَاد بِهِ جزما وَفِي الشَّرْع وَهُوَ مَا ثَبت بِدَلِيل

قطعي عقيده ساتل لازمي نه دي. په شريعت کې واجب هغه حکم، دی چي په داسي دليل سره ثابت

فِيهِ شُبْهَةٌ كَالآيَة المؤولة وَالصَّحِيحُ من الْآحَاد وَحكمه مَا ذكرنَا.

وي چي په هغه کې له سره شبهه نه وي، لکه مؤول آيت، صحيح خبر واحد او د واجب حکم هغه دی

کوم چي مونږ وړاندې ذکر کړ.

قَصْلُ الْفَرْض لُغَةً الخ: عبادات او مشروع طاعات په څلور ډوله دي (١) فرض، (٢) واجب، (٣) سنت (٤) او نفل

په دې فصل کې مصنّف رحمه الله د دې څلورو وارو لغوي، اصطلاحي معنا او حکمونه بیانوي

(۱) **فرض:** د فرض **لغوي** معنی "التقدیر" لکه په دې ایت کریمه کې ویل شوي "قد علمنا ما فرضنا علیهم في أزواجهم أي ما قدرنا علیهم"

ومفروضاتِ الشرعِ الخ: په دې عبارت سره مصنّف رحمه الله د فرض د لغوي او شرعي معنی ترمنځ مناسبت بیانوي. حاصل یې دا دی: شرعي فرض ته ځکه فرض ویل کیږي چې د شریعت له طرفه په داسې اندازه مقرر شوی دی چې په دې کې دننه د زیادت او کمي احتمال نه وي.

فایده: شرعي تقدیر په څلور ډوله دی:

(۱) هغه تقدیر چې زیادت او کمی رد کوي. لکه حدود.

(۲) هغه تقدیر چې زیاتی او کمی دواړه نه منع کوي. لکه "ماتدري نفسٌ ماذا تکسبُ غداً"

(۳) هغه تقدیر شرعي چې د زیادت څخه مانع وي. نه د نقصان څخه. لکه خیار شرط د امام ابوحنیفه رحمه الله په نزد

(۴) هغه تقدیر چې د نقصان څخه مانع وي. نه د زیادتي څخه. لکه د سفر موده.

وفي الشرعیاتِ ما ثبتَ الخ:

د فرض اصطلاحي معنی: د شریعت په اصطلاح کې فرض د داسې شرعي حکم نوم دی چې په دلیل قطعي سره ثابت وي او هیڅ ډول شبه پکې نه وي او دا دلائله قطعیه د قران شریف غیر مؤوله، احادیث متواتر او د صحابه وو اجماع ده. لکه د رکعتونو تعداد په داسې طریقه ثابت دي چې په دې کې هیڅ د کمي او زیادت احتمال نشته. دغه راز د زکات مقدار په داسې طریقه ثابت دی چې په دې کې د کمي او زیادت هیڅ احتمال نشته

وحکمه لزومُ العملِ به الخ:

د فرض حکم: د فرض حکم دا دی چې په دې باندې عمل کول لازم دی او په دې باندې قطعي طور عقیده ساتل هم لازمه ده. لهذا پریښودونکی به یې فاسق او منکر به یې کافر وي.

والوجوبُ هو السقوطُ الخ:

د واجب لغوي معنی: مصنّف رحمه الله د واجب لپاره دوه لغوي معناګانې ذکر کړي دي (۱) واجب د وجوب څخه مشتق دی او د وجوب لغوي معنی ده "السقوط". (۲) واجب له وجبه څخه مشتق دی او وجبه اضطراب او تردد ته ویل کیږي، د اولې معنی په اعتبار سره واجب شرعي ته واجب ځکه ویل کیږي چې دا په بنده باندې دده د اختیار پرته رالویږي، بنده یا مجبوره وي چې دغه کار په سر ته رسوي او خپله ذمه واري به پوره کوي او کار به له خپلې غاړې

اړوي، د دويمې معنى په اعتبار سره واجب ته واجب ځکه ويل کيږي چې دا د فرضو او نفلو ترمنځ مترددد دی. داسې چې واجب په حق د عمل کې د فرضو په څېر دی. لکه څرنګه چې په فرضو باندې عمل کول لازم دي. دغسې په واجبو باندې هم عمل کول لازم دی. لکه څرنګه چې د فرضو پرېښودونکی فاسق دی. دغه راز د واجبو پرېښودونکی واجب دی او واجب د اعتقاد ساتلو په حق کې بيا د نفلو په څېر دی. لکه څنګه چې په نفلو باندې عقيده ساتل لازم نه دي. دغه راز په واجبو باندې هم عقيده ساتل لازم نه دي. لکه څرنګه چې د نفلو منکر کافر نه دی. دغسې د واجبو منکر هم کافر نه دی

د واجب اصطلاحي معنى: د شريعت په اصطلاح کې واجب هغه شرعي حکم دی چې په داسې دليل سره ثابت وي چې په هغې کې شبه وي. عام له دې چې دغه شبه ددې په معنى، مفهوم او دلالت کې وي. لکه: ايت مؤوله يا شبه د هغې په ثبوت کې وي. لکه خبر واحد شو

په معنى کې د شبه مثال: په قرآن کريم کې ايت مؤوله "ثلثة قروء" دی. دا ايت خو په اعتبار د ثبوت سره قطعي دی. خو په اعتبار د معنى سره ظني دی. ځکه چې په دې کې شبه ده چې ايا د قروء معنى حيض ده او که د قروء معنى طهر ده. نو ګويا ايت کريمه قطعي الثبوت دی؛ خو قطعي الدلالة نه دی

په ثبوت کې د شبهې مثال: په حديث کې دي "لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب" دا خبر واحد صحيح دی، خو ددې په ثبوت کې شبه ده

قوله وحكمه الخ: واجب د عمل په حق کې د فرضو په څېر دی، خو د اعتقاد په حق کې بيا د نفلو په څېر دی. يعنې په واجب باندې عمل کول ضروري دي؛ خو اعتقاد ساتل پرې ضروري نه دي

وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ المسلوكةِ المرضِيَّة فِي بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ
سنت د دين په باب کې داسې غوره طريقې ته ويل کيږي چې خلک پرې تلل کوي، عام له دې چې دغه
كَانَتْ مِن رَسُولِ الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أَو من الصَّحَابَة قَالَ عَلَيْهِ السَّلَام
طريقه د رسول الله صلى الله عليه وسلم څخه ثابته وي يا د صحابه کرامو څخه ثابته وي، د نبي کريم صلى الله عليه وسلم
(عَلَيْكُم بِسنتي وَسنة الْخُلَفَاء من بعدِي عضوا عَلَيْهَا بالنواجذ)،
ارشاد دی: په تاسو باندې زما او زما د خلفاوو طريقه (خپلول) لازمه ده، دغه طريقه کلکه ونيسئ
وَحكمهَا أَن يُطَالب الْمَرْء بإحيائها وَيسْتَحق الملامة بِتَرْكِهَا
د سنتو حکم دا دی چې د انسان څخه به د هغې د ژوندي کولو مطالبه کولی شي او د هغې په پرېښودلو

إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ، وَالنَّفْل
سره به ملامته كيږي. مګر دا چې د كوم عذر له وجې ياتې شي، نو بيا به د ملامتيا قابل نه وي. نفل
عبارة عَن الزِّيَادَة وَالْغنيمَةُ تسمّٰى نفلا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ على مَا
د زياتوالي نوم دی. غنيمت ته نفل څكه ويل كيږي چې دا هم د هغه شي څخه زياتي دی كوم چې
هُوَ الْمَقْصُود من الْجِهَاد وَفِي الشَّرْع عبارَة عَمَّا هُوَ زِيَادَة على الْفَرَائِضِ والواجباتِ
د جهاد مقصود دی. نفل هم په شريعت كې د داسې حكم نوم دی چې د فرضو او واجبو څخه زياتي
وَحكمُه أَن يُثَاب الْمَرْء على فعله وَلَا يُعَاقب بِتَرْكِه
وي. د نفلو حكم دا دی چې بنده ته بې په كولو سره ثواب رسيږي او په نه كولو سره ورته عذاب نه
وَ النَّفْل و التطوع نظيرانِ.
رسيږي. نفل او تطوع د يو بل نظير دی

د سنت لغوي معنی: سنت په لغت كې طريقې او عادت ته وايي. برابره خبره ده چې ښه طريقه وي او كه بده. "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها" په دې حديث مبارک كې په ښه او بده دواړو طريقو باندې د سنت اطلاق شوی دی

د سنت اصطلاحي معنی: سنت د شريعت په اصطلاح كې هغه خوښې شوې لارې ته ويل كيږي چې په دين كې باندې تلل ورباندې كيږي، چې زياتره وخت ورباندې همېشه والی شوی وي، په شرط د دې چې د فرض او واجب په طريقې نه وي، عام له دې چې دغه لاره د رسول الله ﷺ وي، يا د صحابه كرامو رضوان الله عليهم اجمعين لاره وي. څكه چې د صحابه وو لاره هم سنت ده. څكه چې د رسول الله ﷺ فرمان دی "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ" په تاسو باندې زما او زما څخه وروسته د خلفاوو سنت لازم دي، تاسو يې په كلكه ونيسئ! مثلا د لمونځونو سره چې كوم سنت ويل كيږي دا د رسول الله ﷺ سنت او دده طريقه مسلوكه ده، په تراويحو باندې مداومت د صحابه كرامو طريقه سنت دی كوم چې د عمر ؓ د دور څخه شروع شوې ده. يا لكه د جمعې د ورځې اولنی اذان چې د عثمان ؓ د دور څخه شروع شوی دی. يعني په تراويحو باندې مداومت او د جمعې د لمونځ په لومړي اذان باندې همېشه والی د صحابه وو د دور څخه شروع شوی دی

د سنتو اقسام: سنت په دوه قسمه دي (۱) سنن هدی او (۲) سنن زوائد يا سنن عاديه

سنن هدى: هغه عمل ته ویل کیږي چې رسول الله ﷺ یا صحابه وو د عبادت په طور ترسره کړی وي. لکه د لمونځونو سنت شو

سنن زوائد او سنن عادیه: هغه عمل ته ویل کیږي چې رسول الله ﷺ یا صحابه وو د عبادت په طور نه وي ترسره کړی. بلکې د عادت په طور یې کړی وي. لکه په یو خاص هیئت باندې مزل کول او یا هم لویې ځنې پرېښودل. د لومړي سنت په پرېښودلو سره به پرېښودونکی قابل د ملامتیا وي او د دویم عمل په پرېښودلو سره به پرېښودونکی قابل د ملامتیا نه وي. بیا د سنن هدی دوه ډوله دي (۱) سنن مؤکده او (۲) سنن غیر مؤکده.

په لومړي باندې ملامتیا وي. دویم سنت چې کله کله ترسره شوی وي. دېته مندوب او مستحب ویل کیږي.

د سنن هدی حکم: د سنن هدی حکم دا دی چې دا دي د ژوندي کولو په اړه بنده ته امر شوی وي. په پرېښودلو سره به یې ملامته کیږي. مګر دا چې د عذر له وجې پاتې شي. د سنت زائده او غیر مؤکده حکم دا دی چې په پرېښودلو سره به یې ملامتیا نه وي.

قوله والنَّفلُ عبارةٌ الخ:

د نفلو لغوي معنی: نفل په لغت کې زیادت ته وایي. غنیمت ته نفل ځکه ویل کیږي چې په جهاد سره مقصود اعلاء د کلمة الله او ثواب حاصلول دي او د غنیمت مال د دې څخه یو زیاتي شی دی

د نفلو اصطلاحي معنی: په شریعت کې نفل هغه عبادت دی چې د فرضو او واجباتو څخه زیاتي وي

د نفلو حکم: د نفلو حکم دا دی چې په کولو به یې بنده ته ثواب رسیږي او په نه کولو به یې بنده ته عقاب نه ملاویږي

قوله والنَّفلُ والتطوّعُ الخ: مصنف رحمه الله فرمایي چې نفل او تطوع دواړه د یو بل نظیر دي. یعنې کوم حکم چې د نفلو دی. دغه حکم د تطوع هم دی. د تطوع لغوي معنی خوښه او رغبت دی. د شریعت په اصطلاح کې تطوع هغه عبادت ته ویل کیږي چې بنده یې په خپله خوښه ترسره کړي او د شریعت له طرفه په هغه باندې لازم نه وي. لکه د اشراق وغیره لمونځونه شو

بحث بيان العزيمة والرخصة

فصل العَزِيمَة

هِيَ الْقَصْد اذا كَانَ فِي نِهَايَةِ الوكادة وَلِهٰذَا قُلْنَا
عزيمت هغې ارادې ته وايي چې دا اراده انتهايي پخه وي. د همدې لغوي معنی په اعتبار سره مونږ
إِنَ الْعَزْمَ على الْوَطْءِ عَوْدٌ فِي بَابِ الظِّهَارِ لأَنَّه
قول کړی دی په باب د ظهار کې د وطي په عزم کولو سره چې دا به په حکم د رجوع کې وي، ځکه چې
كالموجود فَجَاز أَن يعْتَبر مَوْجُودا عِنْد قيام الدَّلَالَة
د وطي عزم دا به د وطي د وجود په خبر وي. پس دا جائزه ده چې د دليل د وجود په وخت کې وطي
وَلِهٰذَا لَو قَالَ أَعْزِمُ يكونُ حَالفا
موجوده ومنل شي، ددې وجې که چا ووېل "أعزِمُ" زه عزم کوم. نو هغه به قسم کوونکی شمېرل
وَفِي الشَّرْع عبارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا من الأَحْكَام إِبْتِدَاءً
کېږي. په شريعت کې عزيمت د هغو احکاماتو نوم دی چې ابتداء په مونږ باندې فرض شوي وي. ددې
سميتْ عَزِيمَةً لِأَنَّهَا فِي غَايَةِ الوكادةِ لوكادةِ سَبَبِهَا
احکاماتو ته عزيمت ځکه ويل کېږي چې دا احکام دخپل سبب د پوخوالي له وجې انتهايي په پوخوالي
وَهُوَ كَون الأَمر مفترَض الطَّاعَة بِحكم أَنه
کې وي، ددې سبب د آمر حکم کوونکي، مفترض الطاعة کېدل يکاردي ددې حکم له وجې چې هغه زمونږ
إِلٰهُنَا وَنَحن عَبِيده وأقسام الْعَزِيمَة مَا ذكرنَا من الْفَرْض وَالْوَاجِب.
معبود دی او مونږ د هغه غلامان يو. د عزيمت اقسام هغه فرض او واجب دي د کوم بيان چې مونږ مخکې کړی دی

فصل الْعَزِيمَة الخ: د شريعت حکمونه په دوه ډوله دي عزيمت او رخصت، ددې وجې مصنف رحمه الله په دې فصل کې د دغو دواړو اصطلاحاتو تفصيل بيانوي

د عزيمت لغوي معنی: عزيمت په لغت کې بې انتهاء پخې ارادې ته وايي

ولهذا قلنا الخ: د عزيمت د همدې لغوي معنی په اعتبار سره مصنف رحمه الله دوه مسئلې بيانوي

لومړی مسئله: دا چې عزيمت انتهايي پخې ارادې ته وايي، احناف فرمايي که مظاهر د وطي

عزم وکړي؛ نو دا به د ظهار څخه رجوع ګڼل کیږي. یعني لکه څرنګه چې په حقیقي وطي سره د ظهار څخه رجوع صحیح کیږي. دغه راز د وطي په عزم کولو سره هم د ظهار څخه رجوع صحیح کیږي. دغسې لکه په حقیقي وطي سره چې کفاره لازمیږي: نو په عزم علی الوطي سره به هم کفاره لازمیږي. ځکه چې عزم علی الوطي دا د وطي د موجودیدو په خبره ده. پس هرکله چې دلیل د وطي موجود دی: نو ګویا وطي خپله موجوده ده

دویمه مسئله: دا چې عزیمت انتهایي پخې ارادې ته وایي. احناف فرمایي که کوم سړی داسې ووایي "أعزِمُ على فعلِ كذا" نو صرف په همدې ویلو سره به دی قسم کوونکی شمېرل کیږي. اګر چې د قسم کوم لفظ ذکر نه کړي. لهذا که هغه قسم پوره کوي. نو هغه یار د قسم پوره کوونکی ګڼل کیږي. که قسم پوره نه کړي. نو په هغه باندې به د یمین کفاره واجبه وي

د عزیمت شرعي معنی: د شریعت په اصطلاح کې عزیمت هغو شرعي احکاماتو ته ویل کیږي چې په مونږ باندې ابتداءً لازم وي. لکه د سهار، ماز یګر او ماسخوتن څلور رکعتونه په مونږ باندې ابتداءً فرض دي او یا لکه د رمضان روژې چې په مونږ باندې ابتداءً فرض وي.

قوله سميتْ عزيمةً الخ: ددې ځای څخه ابتداءً د واجب شوو شرعي احکاماتو نوم عزیمت ایښودلو وجه بیانوي

هغه احکامات چې په مونږ باندې ابتداءً لازم شوي دي. هغې ته عزیمت ځکه ویل کیږي چې دا احکامات د خپلو اسبابو د یوخوالي له وجې بې انتهاء پاخه وي. ددې د اسبابو یوخوالې دا دی چې آمر (امر کوونکی) به مفترض الطاعة وي. ځکه چې هغه زمونږ معبود دی او مونږ د هغه غلامان یو. د معبود حق دا دی چې په خپلو غلامانو څه ډول غواړي احکامات ومني. پس هرکله چې ددې احکاماتو سبب پوخ دی: نو دا احکامات به هم پاخه وي. ددې احکاماتو د یوخوالي له وجې دېته عزیمت ویل کیږي.

قوله وأقسامُ العزيمةِ الخ: د عزیمت اقسام هغه دي کوم چې مونږ مخکې بیان کړه. یعنې فرض او واجب

فایده په نور الانوار کې دي چې شرعي احکامات په دوه ډوله دي (۱) عزیمت او (۲) رخصت. بیا د عزیمت څلور اقسام دي (۱) فرض. (۲) واجب. (۳) سنت او (۴) نفل. ایا سنت او نفل به عزیمت کې شامل دي او که نه دي. فخر الاسلام او د هغه متبعین یې په عزیمت کې شاري او زمونږ ځینې نور عالمان یې بیا په عزیمت کې نه حسابوي. مصنف رحمه الله هم د ځینو عالمانو مذهب اختیار کړی دی. خو څوک چې سنت او نفل به عزیمت کې شمېري هغوی د عزیمت تعریف داسې کوي "ما ثبت من الأحكامِ إبتداءً"

فايده: پاتې شوه حرام او مكروه هم د مصنف رحمه الله په نزد عزيمت كې شامل دي، داسې كه هغه قطعي حرام وي، نو په فرضو كې به شمارل كيږي او پرېښودل به يې فرض وي، لكه د شرابو څښل شو او كه دغه حرام ظني وي، لكه خوراک د ضب (كوړ) دا به په واجبو كې شامل وي، ځكه چې ددې نه خوړل واجب وي.

فصل الرّخصة

وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فعبارة عَنِ الْيُسْرِ والسهولة وَفِي الشَّرْعِ صرف الْأَمر من عسرٍ

رخصت د اسانۍ او سهولت نوم دی، شرعا په مكلف كې د موجوده كوم عذر له وجې حكم د تنګۍ

إِلَى يسرٍ بِوَاسِطَة عذر فِي الْمُكَلف وأنواعها مُخْتَلفَةٌ لِاخْتِلَاف أَسْبَابِهَا

څخه د اسانۍ په طرف بيول. ددې مختلف اقسام دي د اسبابو د مختلف كېدو په وجه. هغه اسباب

وَهِيَ أَعْذَار الْعباد وَفِي الْعَاقِبَة تؤول إِلَى نَوْعَيْنِ أَحدهمَا رخصَةُ الْفِعْل

د بندګانو عذرونه دي. خود رخصت اقسام بالاخره دوو قسمونو ته راجع كيږي (١) يه دوی كې يو د فعل

مَعَ بَقَاء الْحُرْمَة بِمَنْزِلَة الْعَفو فِي بَاب الْجِنَايَة وَذَلِكَ نَحْو

رخصت دی، د هغې حرمت باقي پاتې كيدل، لكه د جنايت په باب كې معافي شوه، د رخصت ددې

إِجْرَاء كلمة الْكفْر على اللِّسَان مَعَ اطمينان الْقلب عِنْد الْإِكْرَاه

قسم مثال د اكراه په وخت ايمان باندې د زړه د مطمئن كېدو سره خالي په ژبه باندې د كفر كلمه

وَسَبِّ النَّبِي عَلَيْهِ السَّلَام وَإِتْلَاف مَال الْمُسلم

جاري كول، يا د اكراه په حالت كې نبي كريم صلى الله عليه وسلم ته بد ويل، يا د اكراه په حالت كې د مسلمان

وَقتلِ النَّفس ظلماً وَحكمه أَنه لَو صَبر

مال هلاكول، يا د اكراه په وخت څوک ظلما وژل. د رخصت ددې قسم حكم دا دی: كه مكره صبر

حَتَّى قُتِلَ يكون مَأْجُورًا لامتناعه عَن الْحَرَام تَعْظِيمًا لنهي

وكړي، تر دې پورې چې ووژل شي، نو باعث د اجر او ثواب به وي. ځكه چې د شارع عليه السلام د نهي

الشَّارِع عَلَيْهِ السَّلَام وَالنَّوْع الثَّانِي تَغْيِير صفة الْفِعْل بِأَن

د تعظيم په وجه د حرامو څخه يې ځان وساته (٢) د رخصت دويم قسم د حرام فعل صفت بدلول دي، داسې چې

يصير مُبَاحا فِي حَقه قَالَ الله تَعَالَى {فَمن اضْطر فِي مَخْمَصَةٍ}

دغه (حرام) فعل د مكره په حق كې مباح وګرځي. الله تعالى فرمايي: څوک چې د سختۍ لوږې په

وَذٰلِكَ	نَحْوُ	الإكراه	على	أكل	الْميتَة	وَشرب الْخمر
حالت كې مجبوره شي. ددې دويم قسم مثال په مردارې خوړلو او شراب څښلو باندې مجبوره كېدل						
وَحكمه	أَنه	لَو	امْتنع	عَن	تنَاوله	حَتّٰى قُتِلَ
دې. د رخصت ددې دويم قسم حكم دادې چې كه هغه ددې مردارې د خوړلو څخه منع شي. تر دې پورې						
يكون	آثِمًا	بِامتناعه	عَن	الْمُبَاح	وَصَارَ	كَقَاتِل نَفسه.
چې ووژل شي. نو د مباح كار څخه د منع كېدو له وجې به ګنهګار وي او هغه به د ځان وژلو په شان وي.						

وَأما الرُّخْصَة الخ: د رخصت لغوي معنى: د رخصت لغوي معنى اسانې او سهولت ده.

د رخصت شرعي معنى: "صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في الْمُكَلَّف" شرعا په مكلف كې د موجوده كوم عذر له وجې حكم د تنګۍ څخه د اسانۍ په طرف بيول. يعني په مكلف كې كوم داسې عذر پيدا شي چې په اصل حكم حكم باندې ورته عمل كول ګران شي، نو ددغه عذر له وجې مشكل اسانه كولو رخصت ته وايي. مثلاً د سفر په حالت كې د رمضان روژه نيول تكليف دى. نو شريعت د سفر په حالت كې د سفر كولو په وجه د روژې پرېښودلو رخصت وركړى دى. نو په سفر كې به د رمضان روژه نه نيول رخصت وي.

وَأنواعه مختلفةٌ الخ: د رخصت مختلف انواع دي. ځكه چې اسباب يې مختلف دي. ددې اسباب د بنده عذرونه دي. اسباب يعني د بنده عذرونه چونكې غير منضبط (پريشانه) دي، لهذا مسبب به هم غير منضبط وي. مثلاً: (۱) قبله معلومه نه وي، نو د تحري او سوچ كولو رخصت دى. (۲) يا د سفر په حالت كې روژه نه نيول رخصت دى. (۳) ښځې ته د حيض او نفاس په ورځو كې د روژې نه نيولو رخصت دى. (۴) په ولاړه لمونځ نه شي كولى؛ نو په ناسته باندې لمونځ كول رخصت دى. (۵) چې په ناسته لمونځ نه شي كولى؛ نو په ملاسته ورته د لمونځ كولو رخصت دى. (۶) كه په ملاسته لمونځ نه شي كولى؛ نو د لمونځ پرېښودلو رخصت دى. (۷) د ناروغۍ له وجې د روژې پرېښودل رخصت دى. (۸) د ناروغۍ له وجې د جماعت لمونځ پرېښودل رخصت دى. (۹) د اوبو نه شتون په صورت كې يا د اوبو ضرر رسولو په صورت كې تيمم كول رخصت دى او داسې نور.

وفي العاقبة الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې د رخصت دوه قسمونه دي. رخصت د فعل سره له بقاء د حرمته. يعني په مكلف باندې يو فعل حرام وي. خو شريعت يې ورته د كوم عذر له وجې روا وګرځوي. خو سره له بقاء د حرمت فعل. د حرمت فعل د هغه په حق كې د بقاء معنى دا ده چې فعل اوس هم په دې مكلف باندې حرام وي. خو د عذر له وجې هغه ته د كولو اجازه او

رخصت وي، خو د هغه لپاره دا فعل مباح نه وي. دا بالکل داسې ده لکه د جنایت په باب کې معافي کول، مثلاً چا جنایت وکړو او د جنایت ولي ورته معافي وکړه، ددې دا مطلب نه دی چې اوس ورته جنایت مباح شو. بلکې اوس هم د هغه لپاره جنایت کول حرام دي، خو د معاف کېدو مطلب به دا وي چې د هغه مؤاخذه به نه کېږي، دغه راز دلته د رخصت ورکولو څخه هم مطلب دا نه دی چې دغه فعل دده لپاره مباح شو. بلکې دغه فعل د پخوا په څېر په ده باندې حرام دی، البته د عذر په وجه دده لپاره رخصت دی، ددې رخصت سره صرف دومره فایده وي چې ددې کار په کولو سره به دغه انسان ګنهګار نه وي او دغه فعل به د بیا لپاره په ده باندې حرام وي، که هغه ځان تړي وساتي او د خپل ځان وژنه په ځان ومني. نو په اخرت کې به ورته اجر او ثواب رسیږي

لومړی مثال: د اکراه (زور او زیاتي) په بناء (العیاذ بالله) په ژبه باندې د کفر کلمه جاري کول د شریعت له طرفه دده لپاره اجازه او رخصت دی. په دې شرط چې زړه یې مطمئن وي، اوس ددې عذر په بناء به هغه ته د کفر د کلمې ویلو رخصت وي، خو ددې مطلب هیڅکله دا نه دی چې د کفر کلمه ویل د هغه لپاره مباح شو. بلکې په ژبه باندې اوس هم د هغه لپاره د کفر کلمه ویل حرام ده. البته په رخصت سره به فایده دا وي چې د هغه مؤاخذه به نه وي، خو که هغه په عزیمت باندې عمل وکړي او قطع یا قتل برداشت کړي، نو هغه به عند الله ماجور وي، ځکه چې هغه د حرام فعل څخه ځان وساتلو

دویم مثال: د اکراه د عذر له وجې (العیاذ بالله) نبي کریم ﷺ ته بنکنځل کول هم رخصت دی، په دې شرط چې زړه یې مطمئن وي، نو هغه ته د بنکنځل کولو اجازه ده، خو ددې به دا مطلب نه وي چې د هغه لپاره بنکنځلي کول مباح دي. بلکې په ژبه باندې د هغه لپاره بنکنځل کول اوس هم حرام دي، خو د رخصت فایده به دا وي چې نبي کریم ﷺ ته به د بنکنځلو مؤاخذه دده نه وي، خو که هغه په عزیمت باندې عمل وکړي او د قطع یا قتل صورت پېښ شي، نو هغه ته به ددې اجر او ثواب رسیږي، ځکه چې هغه ځان د حرام فعل څخه وساتلو.

درېیم مثال: کوم کس بل کس مجبور کړو چې فلانی سړی مړ کړه، کنه نو تا به وژنم، نو شریعت ورته د فلاني سړي د وژلو اجازه ورکړې ده، خو ددې مطلب هیڅکله دا نه دی چې قتل کول دی دده لپاره روا شي، بلکې قتل کول اوس هم د هغه لپاره حرام دي، خو د رخصت فایده به دا وي چې که دویم کس مکرها ووژني؛ نو د وژلو مؤاخذه به یې نه کېږي، خو که هغه په عزیمت باندې عمل وکړي او خپل ځان مرګ یا هم وهلو ته ورکړي، نو هغه به عند الله ماجور وي، ځکه چې هغه د حرام فعل څخه ځان ساتلی دی.

څلورم مثال: کوم کس بل کس مجبور کړو چي: د فلاني مال ضايع کړه؛ کنه نو ستا فلاني اندام به مات کړم، شريعت ورته د فلاني سړي د مال تلف کولو اجازه ورکړي ده. خو د دې مطلب هيڅکله دا نه دی چي د مال تلف کول دې دده لپاره روا شي، بلکې پردی مال تلف کول په اوس هم د هغه لپاره حرام وي. خو د رخصت فايده به دا وي چي که: د بل سړي مال مکرها هلاک کړي: نو د مال تلف کولو مؤاخذه به يې نه کيږي. خو که هغه په عزيمت باندې عمل وکړي او خپل ځان مرګ يا وهلو ته ورکړي. نو هغه به عند الله ماجور وي. ځکه چي هغه د حرام فعل څخه ځان ساتلی دی

وحکمه انه لو صبر الخ: رخصت الفعل مع بقاء الحرمة يعني کله چي يو بنده ته د حرام فعل کولو اجازه او رخصت ملاو شي، نو: هغه فعل حرمت به همداسي باقي وي. نو حکم به يې دا وي چي دغه کس کله په حرامو باندې عمل کوي نو دده مؤاخذه به نه وي او ګنهګار به نه وي، خو که هغه صبر وکړي او خپل ځان مرګ يا هم تکليف ته ورکړي. نو هغه به عند الله ماجور وي. ځکه چي هغه د حرام فعل څخه ځان ساتلی دی

والنوع الثاني الخ: د رخصت دويم قسم دا دی چي د حرام فعل د صفت د مکلف په حق کي بدل شي، داسي چي دغه حرام فعل د مکلف په حق کي مباح شي. يعني دغه فعل په خپل اصل په مکلف باندې حرام دی. خو د کوم شرعي عذر په بناء د مکلف په حق کي مباح ګرځيدلی دی، لکه الله تعالی فرمايي " فَمَنِ [1] اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ " يعني که کوم انسان يې انتهاء د لوږي په حالت کي د مردارې خوړلو ته مجبور شي. په دې شرط چي هغه د ګناه اراده ونه لري. نو بيا يې هغه خوړلی شي

وذلک نحو الاکراه الخ: لومړی مثال: که کوم انسان د مردارې په خوړلو باندې مجبور کړی شي او ورته ووايي مرداره وخوره، کنه نو مړ کوم دې، نو په دې حالت کي به دده لپاره د مردارې خوړل مباح وي، نو که خوراک وکړي ګنهګار به نه وي او که ويې نه خوړل او ځان يې مرګ ته

---

(۱) خو معترض دا اعتراض کوي چي مصنف رحمه الله په دليل کي کوم ايت ذکر کړی دی د هغې څخه خو دا خبره نه ثابتيږي چي حرام فعل دې مباح وګرځي، بلکې فقط د ګناه نه کيدو فايده ورکوي، بلکي مصنف رحمه الله ته پکار وه چي دغه ايت: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" (الله تعالی ستاسو په وړاندې د محرماتو تفصيل بيان کړو، مګر دا چي تاسو د هغې خوړلو مجبور شی) څخه يې استدلال کړی وُ، ځکه چي په دې ايت کي يې د "مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" څخه "إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ" استثناء کړې ده او د حرمت له حکم څخه استثناء د مستثنی منه د حکم خلاف په مستثنی کي د اباحت تقاضا کوي، نو په مستثنی به حکم د حرمت ساقط وي.

ورکړو، نو بیا به ګنهګار وي، ځکه چې دغه خوراک دده لپاره مباح ؤ او هغه مباح عمل پرېښود او ځان یې خپله ووژلو. لهذا دا به د خودکشی په څېر وي

دویم مثال: که کوم انسان بل چا د شراب په څښلو باندې مجبور کړو او ورته ووایي شراب وڅښه! کنه نو مړ کوم دې، نو په دې حالت کې به دده لپاره د شراب څښل مباح وي، نو که څښاک وکړي ګنهګار به نه وي او که وېې نه څښي او ځان مرګ ته ورکړي، نو بیا به ګنهګار وي، ځکه چې دغه څښاک دده لپاره مباح ؤ او هغه مباح عمل پرېښود او ځان یې خپله ووژلو، لهذا دا به هم د خودکشي په څېر وي.

وحکمه أنّه لو صبرَ الخ: د رخصت دده دویم قسم حکم دا دی. هرکله چې حرام فعل دده لپاره مباح شوی دی، نو د هغه لپاره ضروري ده چې د حرام فعل ارتکاب وکړي، خو که هغه د حرام فعل ارتکاب ونه کړي بلکې قتل شي، نو ګنهګار به وي. ځکه چې هغه یو مباح کار پرېښود او ځان یې خپله ووژلو. لهذا دا به خودکشي ګڼل کیږي.

بحث أن الاحتجاج بلا دليل أنواع

فصلٌ الِاحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيلٍ أَنْوَاعٌ مِنْهَا- الِاسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ على عدم الحكم
د دلیل څخه بغیر د استدلال کولو څښې طریقې دي، یو له هغو څخه د عدم علت څخه په عدم حکم.
مِثَاله القيئ غير نَاقض لانه لم يخرج من السَّبِيلَيْنِ
باندې استدلال کول. مثال یې دا دی قی اودس نه ماتوي، ځکه چې دا د سبیلینو څخه نه خارجیږي.
والأخ لَا يعْتق على الْأَخ لأنه لَا ولاد بَينهمَا
دغه راز ورور به په ورور باندې ازاد نه وي، ځکه چې د دوی دواړو ترمنځ د ولادت رشته نشته.
وَسُئِلَ مُحَمَّد رحمه الله: أيجب الْقصاص على شريك الصَّبِي
د امام محمد رحمه الله څخه پوښتنه وشوه چې ایا د ماشوم سره په شریکي قاتل باندې قصاص شته؟
قَالَ لَا لِأَن الصَّبِي رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَم،
نو امام محمد رحمه الله ورته په خواب کې وویل نه؛ ځکه چې ماشوم مرفوع القلم دی. یعنې له سره
قَالَ السَّائِل فَوَجَبَ أن يجب على شريك الْأَب
مکلف نه دی، سائل ورته وویل بیا خو ضروري ده چې د پلار سره شریک قاتل باندې دې قصاص
لِأَن الْأَب لم يرفع عَنهُ الْقَلَم فَصَارَ التَّمَسُّك بِعَدَمِ الْعلَّة
واجب شي، ځکه چې پلار خو مرفوع القلم نه دی. پس دا د عدم علت څخه په عدم حکم باندې استدلال

عَلَى عدمِ الحكم هٰذَا بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لم يَمُتْ فلَانٌ لأنه لم يسقط من السَّطْحِ

نيول دي، دا په منزله ددي دي چي وويل شي. فلانی سړی نه دی مړ شوی. ځکه چي هغه د چت څخه

إلَّا إذَا كَانَت عِلَّة الحكم منحصرة فِي معنى فَيكون ذٰلِكَ الْمَعْنَى لَازِمًا لِلْحكم

لويدلی دی، مګر هر کله چي د حکم علت په يوه معنی کې منحصر شو او دغه معنی حکم ته لازمه وي،

فيستدل بِانتفائه على عدم الحكم مِثَاله مَا

نو ددې معنی په نه کېدو سره به عدم حکم باندي استدلال کولی شي. مثال يې هغه دی کوم چي

رُوِيَ عَن مُحَمَّد رحمه الله أنه قَالَ ولد الْمَغْصُوب لَيْسَ بمضمون

دامام محمد رحمه الله څخه روايت شوی دی. فرمايي چي دمغصوبه وينځي دبچي تاوان واجب نه دی،

لِأَنَّهُ لَيْسَ بمغصوب وَلَا قصاص على الشَّاهِد فِي مَسْأَلَة شُهُود الْقصاص

ځکه چي دغه بچی مغصوب نه دی او د قصاص د شاهدانو په مسئله کې کوم شاهد باندي قصاص

إذا رجعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِل وَذٰلِكَ لِأَن

نشته. په هغه وخت کې چي د شاهدی څخه رجوع وکړي، ځکه چي شاهد خو قاتل نه دی او دا ځکه

الْغَصْب لَازم لضمان الْغَصْب وَالْقَتْل لَازم لوُجُود الْقصاص.

چي تاوان خو د غصب واجب دی او قتل د قصاص وجود لره لازم دی.

قوله فصلُ الِاحْتِجَاجُ الخ: مصنف رحمه الله چي کله د اصول اربعه او د هغې د ملحقاتو څخه فارغه شو، د هغې وروسته په دې فصل کې هغه شيان بيانوي چي په خارج او نفس الامر کې دليل نه وي، خيني عالمانو پرې دليل نيولی وي او دا يې دلته ځکه بيان کړه چي د دليل او عدم دليل ترمنځ توپير او امتياز وشي. مصنف رحمه الله ددې نوم: "الاحتجاج بلا دليل" ايښی دی، يعني داسې شي سره دليل نيول چي هغه په حقيقت کې دليل نه وي، مصنف رحمه الله وايي چي د استدلال بلادليل څو قسمونه[1] دي؛ خو مصنف رحمه الله يوازې دوه قسمونه بيان کړه

قوله مِنْهَا الِاسْتِدْلَال بِعَدَمِ الْعِلَّةِ الخ: يو له هغو اقسامو څخه دا دی چي په عدم العلة سره د يو شي په عدم باندې حکم وشي، يعني مجتهد داسې ووايي چي دلته خو علت نشته؛ نو ځکه

(۱): مثلاً: (۱) په عدم مشاهدې سره د يو شي په عدم وجود باندې استدلال کول، (۲) د څه شي په ذهن کې نه راتللو سره د هغه شي په نه کېدو باندې استدلال کول.

حکم هم نه موندل کیږي. مصنف رحمه الله وایي چي عدم علت سره په عدم حکم باندي استدلال کول دا بې دلیله او غلطه خبره ده. ځکه چي د یو حکم څو علتونه کیدی شي. مثلاً د جسم د ګرم کیدو څو علتونه کیدی شي. (۱) د اور تپ ته کښیناستل. (۲) منډه کول. (۳) ګرمی ته کښیناستل. (۴) تبه راتلل او داسې نور ... اوس که څوک ووایي چي د فلاني جسم ګرم نه دی، ځکه چي هغه څو اور ته نه دی کښیناستلی. نو دا استدلال به د دلیل څخه بغیر وي. ځکه چي د بدن ګرمېدو لپاره علت ددې شیانو څخه علیحده نور شیان هم دي

قوله مِثَالُه القئ غیر نَاقِض الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د استدلال بعدم العلة لپاره درې مثالونه بیانوي

لومړی مثال: کوم شافعي مذهب والا دا خبره وکړي چي په قي کولو سره اودس نه ماتیږي، ځکه چي دا څو د سبیلین څخه نه دي خارج شوي او هر هغه شی چي د سبیلین څخه خارج نه شي، د هغې سره به اودس نه ماتیږي. لهذا په قي کولو سره به هم اودس نه ماتیږي. نو موږ ورته داسې وایو چي دا دلیل بې بنیاده او غلط دی. ځکه چي اودس ماتېدل یوازې په "ما خرج من السبیلین" کي منحصر نه دی، بلکي د اودس د ماتېدو لپاره علت مطلق د نجاست وتل دي. برابره خبره ده چي د سبیلین څخه خارج شي او که من غیر سبیلین وي. لکه د انساني بدن څخه د وینې او داسې نورو شیانو وتل شو. دا خبره د حدیث مبارک څخه هم واضحه ده، فرمایي "الوضوءُ من کلِّ دمٍ سائلٍ" ځکه چي قی د معدې څخه راوځي او په هغې کي خیني د نجاست والا رطوبت وي. لهذا په قي کولو سره به هم اودس مات وي. ځکه چي د اوداسه د ماتېدو علت (د نجاست وتل) موجود شوی دی

قوله والأخ لَا یعْتق علی الأَخ الخ: دویم مثال: د احنافو په نزد هر هغه څوک چي خپل ذو رحم محرم خپلوان واخلي، نو هغه به په ده باندي ازادیږي، د امام شافعي رحمه الله په نزد بیا هر کله چي د مشتري او مشتری ترمنځ د ولادت رشته وي، نو بیا په اخیستونکي باندي ازادیږي، کنه نو نه ازادیږي. اوس که یو شافعي المذهب سړی ووایي که یو ورور خپل بل ورور واخلي: نو هغه به په ده باندي نه ازادیږي. ځکه چي د دوی دواړو ترمنځ د ولادت رشته نشته. نو موږ وایو چي دا استدلال بلادلیل او غلط دی. ځکه چي د ازادی لپاره علت یوازې ولادت نه دی بلکي علاقه د محرمیت هم ده. لکه په حدیث کي چي راځي "مَنْ مَلَکَ ذا رحِمٍ محرمٍ منهُ عتقَ علیهِ" نو لکه څرنګه چي د سړي او زوی ترمنځ او د سړي او پلار ترمنځ علاقه د محرمیت ده، دغسې د ورور او ورورو ترمنځ هم علاقه د محرمیت شته، لهذا یو ورور به په بل ورور باندي ازادیږي

قوله وسئل محمد رحمه الله الخ: دريم مثال: په مثال باندې د پوهېدو څخه وړاندې دوه مسئلې زده کړئ!

لومړی مسئله: که بالغ او نابالغ دواړه يو ځای شي او څوک مړ کړي، نو په هيڅ يو به قصاص واجب نه وي، په نابالغ باندې خو ددې وجې قصاص نشته چې هغه مرفوع القلم دی او په بالغ باندې ځکه قصاص واجب نه دی چې هغه د نابالغه سره يو ځای شوی او دواړو په شريکه يو قتل کړی دی، نو هرکله چې د قتل په بعض حصه باندې قصاص نشته، نو په بعض اخر باندې به هم قصاص نه وي، ځکه چې قتل يو دی

دويمه مسئله: که پلار د پردي اجنبي سړي سره يو ځای خپل بچی قتل کړي؛ نو په دواړو به قصاص واجب نه وي، ځکه که پلار خپل زوی ووژني؛ نو په پلار باندې قصاص نشته، ځکه چې په حديث کې راځي "أنت ومالك لأبيك" ته او ستا مال ستا د پلار دی، ددې حديث له وجې شبهه د ملک ثابتيږي،[1] نو هرکله چې په بعض قتل باندې قصاص واجب نه و، نو په بعض اخر باندې به هم قصاص واجب نه وي، ځکه چې قتل يو دی، امام شافعي رحمه الله فرمايي په لومړي صورت کې په دواړو قصاص نشته او په دويم صورت کې به په پلار باندې قصاص نه وي، البته د پلار سره په قتل کې شريک باندې قصاص دی

د مثال وضاحت: د امام محمد رحمه الله څخه پوښتنه وشوه چې ايا د ماشوم نابالغ سره په قتل کې بل بالغ سړی شريک وي په هغوی دواړو به قصاص وي او که به نه وي؟ امام محمد رحمه الله ورته په خواب کې ووېل: نه! ځکه چې ماشوم مرفوع القلم دی، يعني له سره مکلف نه دی؛ نو په بالغ سړي باندې هم قصاص نشته، ځکه چې په قصاص کې تجزي او تقسيم نه راځي، معترض ورباندې اعتراض وکړو او وې ويل: بيا خو ضروري ده چې د پلار سره په شريکه قاتل باندې دې قصاص واجب وي، ځکه چې پلار خو مرفوع القلم نه دی، او دا د عدم علت څخه په عدم حکم باندې استدلال نيول دي، نو امام محمد رحمه الله ورته په خواب کې ووېل چې د قصاص د ساقطېدو لپاره يوازې رفع القلم علت نه دی، بلکې د ملک د شبهې له وجې هم قصاص ساقطېدی شي، لکه څرنګه چې د ملک له وجې قصاص ساقط ګرځي، مثلاً مولی خپل غلام قتل کړي؛ نو په هغه باندې قصاص نشته، دغه راز په پلار باندې هم د زوی په قتل کې د ملک د شبهې له وجې قصاص نشته، لهذا هرکله چې په يو شريک پلار باندې قصاص نشته؛ نو په دويم شريک باندې به هم قصاص نه وي، ځکه چې قتل يو دی

---

(۱) دغه راز په يو حديث کې راځي: "لايقاد الوالد" پلار به د زوی په قتل کې نه قصاص کېږي.

قوله بمنزلة ما يقال الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چي دا د عدم علت څخه په عدم حکم باندي استدلال نيول داسي دي چي ووېل شي فلانی سړی مړ نه دی، ځکه چي هغه د چت څخه نه دی لوېدلی، نو يقيني خبره ده چي دا استدلال به غلط وي، ځکه چي د مرګ لپاره څيني نور علتونه هم موجود دي

قوله إلا إذا كانت علة الحكم الخ: دا د "الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم" څخه استثناء ده.

مطلب دا چي موږ ووېل "الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم" صحيح نه دی، مګر دا چي د حکم علت په يوه معنی کي منحصر وي، نو په دې صورت کي به عدم علت سره به عدم حکم باندي استدلال نيول صحيح وي، ځکه چي په دې صورت کي هغه معنی د حکم سره لازمه وي، نو ددې معنی د نه موجودېدلو په صورت کي به د حکم نه موجودېدلو باندي استدلال کول صحيح وي، ځکه چي دا په حقيقت کي د انتفاء لازم څخه په انتفاء د ملزوم باندي استدلال نيول دي او دا بيخي صحيح ده

قوله ومثاله ما روي عن محمد رحمه الله الخ: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله د استثنائي صورت دوه مثالونه وړاندي کوي

لومړی مثال: چا حمل داره وينځه غصب کړه، بيا د هغې وينځې بچی پيدا شو، بيا هغوی دواړه د غاصب سره هلاک شوه؛ نو په دې صورت کي به د غاصب څخه د مور تاوان اخيستل کيږي، البته د بچي تاوان به يې نه اخيستل کيږي، ځکه چي د غصب د تاوان لپاره علت په مقصود د غصب کي منحصر دی، نو غصب به د غصب تاوان لره لازم وي. خو چونکي غصب په وينځه کي متحقق شوی دی، په بچي کي نه دی متحقق شوی. لهذا د وينځې تاوان به د غاصب څخه اخيستل کيږي؛ خو د ماشوم (بچي) تاوان به تري نه اخيستل کيږي

دويم مثال: د قتل په مسئله کي شاهدانو شاهدي ادا کړه چي فلانی (قاتل) هغه (مقتول) قصدا او عمدا قتل کړی. بيا د دوی د شاهدی ادا کولو له وجي قاتل اعدام شو. بيا د اعدام وروسته شاهدانو د خپلي شاهدی څخه رجوع وکړه، نو په دې صورت کي به د شاهدانو د رجوع له وجي هيڅوک نه قصاص کيږي، ځکه چي د قصاص علت په معنی د قتل کي منحصر دی او معنی د قتل په شاهدانو کي نه موندل کيږي، ځکه چي هغوی يوازي شاهدي ادا کړي ده، قتل خو يې نه دی کړی

بحث الاستدلال بعدم العلّة على عدم الحكم

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّك (باستصحاب الحَال) تمسكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيل إِذْ

دغه راز په استصحاب الحال باندې استدلال کول په نه دلیل باندې دلیل نیول دي. ځکه چې د څه

وجودُ الشَّيْء لَا يُوجب بَقَاءَهُ فيصلح للدَّفْع دون الإلْزَام

شي وجود د هغه شي بقاء نه واجبوي. پس استصحاب الحال د دفع صلاحیت لري نه د الزام. په

وعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُول النَّسَب لَو ادّعٰى عَلَيْهِ أحدٌ

همدې بناء باندې (استصحاب الحال حجة دافعه دي، نه حجت ملزمه) مونږ وویل که څوک په مجهول

رقًا ثُمَّ جنى عَلَيْهِ جِنَايَةً

النسب انسان باندې د مملوکیت دعوه وکړي. بیا هماغه مدعي په دې مجهول النسب باندې کوم

لَا يجب عَلَيْهِ أرش الحُرِّ لِأَن إِيجَاب أرش الحر

جنایت وکړي، نو په دې مدعي به د ازاد انسان دیت لازم نه وي، ځکه چې د ازاد انسان دیت لازمول

إلزَامٌ فَلَا يثبتُ بِلَا دَلِيلٍ وعَلٰى هٰذَا

یو دعوه ده. لهذا د ازاد دیت به د دلیل څخه بغیر ثابت نه وي، په همدې بناء (چې د دلیل څخه بغیر

قُلْنَا إِذا زَاد الدَّم على الْعشْرَة فِي الْحيض

حکم نه ثابتیږي) مونږ وویل: کله چې وینه د حیض په ورځو کې د لسو ورځو څخه زیاته راشي،

وللمرأة عَادَةٌ مَعْرُوفَة ردَّتْ إِلٰى أَيَّام عَادَتهَا

په داسې حال کې چې د ښځې لپاره معلوم عادت وي، نو دا ښځه به ددې د عادت ورځو ته واپس کیږي

وَالزَّائِد استحاضةٌ لِأَن الزَّائِد علَى العَادة

او د عادت څخه زیاتې ورځې به د استحاض وي، ځکه چې د عادت څخه زیاتې وینه د حیض

اتّصل بِدَم الْحيض وبدم الِاسْتِحَاضَة فَاحْتمل الْأَمريْن

او استحاض د وینې سره متصل شوې ده، نو دغه زیاتې وینه د دواړو خیرو (د حیض کېدو او استحاض

جَمِيعًا فَلَو حكمنَا بِنَقْض الْعَادة لزمنا الْعَمَل بِلَا دَلِيل

کېدو) احتمال لري، اوس که مونږ د عادت ختمېدو فیصله وکړو، نو په مونږ باندې به بلادلیله عمل

وَكَذٰلِكَ إِذَا ابتدأت مَعَ الْبُلُوغ مستحاضةً فحيضها

كول لازم شي او همدا شان كومې چېنۍ د ابتداء څخه د استحاضې ناروغي شروع شوه، نو ددې د حيض

عشرةُ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دون الْعشرة تحتمل الْحيض والاستحاضة

وينه به لس ورځې شمارل كيږي. ځكه چې د لسو ورځو څخه كمه وينه د حيض او استحاضې دواړو

فَلَوْ حكمنَا بارتفاع الْحيض لزمنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ

احتمال لري، نو كه موږ د حيض د ختمېدو حكم وكړو؛ نو په موږ باندې به د كوم دليل څخه بغير عمل

بِخِلَاف مَا بعد الْعشرَة لقِيَام الدَّلِيل عَلَى أَنَّ

كول لازم شي، په خلاف د هغې وينې چې د لسو ورځو څخه وروسته راشي. ځكه چې دلته به دې

الْحيض لَا تزيد عَلَى الْعشرَة.

خبره باندې دليل موجود دى چې حيض د لسو ورځو څخه زيات نه وي

قوله وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ الخ: **د احتجاج بلا دليل دويم قسم:** مصنف رحمه الله فرمايي لكه څرنګه چې په "الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم" باندې دليل نيول بلا دليله وو. دغسې په استصحاب الحال باندې استدلال نيول بلا دليله دليل نيول دي. د استصحاب الحال لغوي معنىٰ ده "طلبُ الصحبةِ" په شريعت كې "هو الحكمُ بثبوتِ أمرٍ في الحالِ بناءً على أنّه كانَ ثابتاً في الماضيّ" يعنې في الحال د كوم امر د ثبوت حكم لګول په دې بنا، چې دا امر په ماضي زمانه كې هم ثابت وو. لكه د غير مقلدينو له طرفه دا دليل نيول چې نبي كريم صلى الله عليه وسلم د عمر په اخره كې رفع اليدين كول د نبي عليه السلام د عمر په اول باندې قياس كول، په نورو الفاظو سره ددې تعريف داسې كيږي "إبقاء الشيءِ على ما كانَ عليهِ لعدمِ الدليلِ المزيلِ" يو شى په خپل سابقه حالت باندې باقي پاتې كول، په دې وجه چې د سابقه حالت په ختمېدو باندې كوم دليل نه وي، لهذا اوس به هم هغه حكم ثابت وي، ددې تعريف څخه معلومېږي چې استصحاب الحال د قياس ادنىٰ قسم دى، مصنف رحمه الله وويل چې په استصحاب الحال سره دليل نيول بلا دليله دليل نيول دي، ځكه چې "لأنّ وجودَ الشيءِ في الماضي لايستلزمُ بقاءهٔ في الحالِ" د يو شي وجود په تېره شوې زمانه كې اوس هم د هغه شي د وجود دليل نه دى. يعنې دا ضروري نه ده چې په تېره شوې زمانه كې يو شى موجود وي؛ نو اوس دې هم هغه شى موجود وي. لهذا دا دليل نيول صحيح نه دي

قوله فيصلحُ للدَّفعِ الخ: مصنف رحمه الله فرمايي چې استصحاب الحال بې انتها كمزورى دليل

دي، لهذا دا حجت دافعه ګرځول صحيح دي، نه دا چې حجت ملزمه وګرځي، يعني استصحاب الحال د کوم حکم د دفع کولو لپاره دليل جوړيږي. خو کوم حکم ابتداء نه شي لازمولی او نه هم په ځا باندې د دلزوم لپاره دليل جوړيدی شي. په داسې حال کې استصحاب الحال د شوافعو په نزد هم حجت دافعه دی او هم حجت ملزمه دی، يعني په استصحاب الحال سره کوم حکم دفعه کول هم صحيح دي او په استصحاب الحال سره په خلکو باندې د نوي حکم لازمول هم صحيح دي

قوله وعلى هٰذا قلنا الخ: استصحاب الحال حجت دافعه دی او حجت ملزمه نه دی، په همدې بناء مونږ احناف وايو که کوم سړی د مجهول النسب انسان په باره کې داسې دعوه وکړي چې دا زما غلام دی، نو د هغه دا دعوه به ملکيت نه ثابتوي. ځکه چې الله تعالی ټول انسانان ازاد پيدا کړي دي او هغه چې کله مجهول النسب دنيا ته راغي. نو هغه هم ازاد پيدا شوی دی، لهذا اوس به هم ازاد وي، دا استصحاب الحال دی. لهذا دا استصحاب الحال به د هغه د ملکيت دعوې لپاره حجت دافعه وي. خو که مدعي ددې مجهول النسب لاس مات کړي، نو په جنايت کوونکي به د ازاد انسان ديت لازم نه وي بلکې د غلام ديت به پرې لازم وي، ځکه که مونږ په مدعي باندې د استصحاب الحال په بنياد د ازاد انسان ديت لازم کړو، نو په جنايت کوونکي باندې به زيات ورکول لازم شي او د استصحاب الحال به حجت ملزمه کيدل ثابت شي. حال دا چې استصحاب الحال حجت ملزمه نه شي کيدی. بلکې د حجت ملزمه کيدو لپاره مستقل د بل دليل ضرورت دی

وعلى هٰذا قلنا الخ: د "هٰذا" مشار اليه "لايثبتُ بلادليلٍ" دی، يعني حکم[1] خو د دليل څخه بغير نه ثابتيږي، نو په همدې بناء دوه مثالونه درته بيانوي

لومړی مثال: مونږ دا وايو که د يوې ښځې د حيض د ناروغۍ معلومې ورځې اوه / ۷ وي، بيا هغې ته د هغې د عادت خلاف يوولس / ۱۱ ورځې وينه راشي. نو د وينې حساب به د هغې معلوم عادت طرفته ګرځي. يعني اوه ورځې به د حيض شمارل کيږي او د اوو ورځو څخه زياتې کومې ورځې چې وينه راغلې ده هغه به د استحاضې څخه شمارل کيږي. ځکه چې اوه ورځې خو يقيني د هغې د حيض ورځې دي، په دې وجه چې هغې ته همدا اوه ورځې د حيض وينه راتله او دغه راز يوولسمه ورځ به هم يقيني د استحاضې وي. ځکه چې د حيض زياته موده لس ورځې وي، نو يوولسمه ورځ به ضروري د استحاضې وي او د منځ په درې ورځو کې دواړه احتماله شته. که دا درې ورځې د ماقبل سره يو ځای شي، نو دا به د حيض وينه شمارل

(۱) ګويا دا په بلادليله د حکم نه ثابتيدو په اصولو باندې تفريع ده.

کيږي او که دا وينه د يوولسمې ورځې سره يو ځای شي: نو دا به د استحاض په حکم کې وي، اوس که مونږ يقيني دا حکم وکړو چې دا درې ورځې هم د حيض دي او د ښځې د زوړ عادت په ختميدو باندې حکم وکړو چې هغې ته اوه ورځې وينه راتله او دا ځل دې لس ورځې د حيض حساب شي؛ نو دا حکم د دليل څخه بغير دي او دا ناجائز دي. نو د تعارض له وجې به د حيض او استحاض دواړو حکم ساقط وي. نو حکم به د هغې په سابقه حالت يعنې حيض باندې پرېښودل کيږي. لهذا مونږ به وايو چې د هغې د پخواني عادت سره سم اوه ورځې به د حيض وي او پاتې ځلور ورځې به بې د استحاض وي

دويم مثال: يا يوې جينۍ ته د بلوغ سره سم وينه جاري شوه. مثال به طور شل ورځې مسلسل وينه ورته راغله. نو مونږ وايو چې لس ورځې به د دې د حيض وينه شمارل کېږي او لس ورځې نورې به د استحاض شمارل کيږي. ځکه چې لومړی درې ورځې خو يقيني د حيض دي. ځکه چې د درې ورځو څخه کم د حيض وينه نه وي. لکه په حديث مبارک کې چې راځي: **"أَقَلُّ الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيامٍ ولياليها"** او اخري لس ورځې يقيني د استحاض دي. ځکه چې د لسو ورځو څخه زياتې ورځې هم حيض نه وي. لکه په حديث مبارک کې چې دي **"وأكثره عشرة أيامٍ ولياليها"** او د مابين په لسو ورځو کې د دواړو خبرو احتمال شته چې دا به حيض وينه وي او که د استحاض. ځکه که دا منځنی اوه ورځې د مخکې ورځو سره يو ځای شي؛ نو د حيض په حکم به شمار وي او که د مابعد ورځو سره يو ځای شي؛ نو د استحاض په حکم کې به حساب وي. اوس که مونږ داسې حکم وکړو چې دا اوه/۷ ورځې په استحاض کې حساب دي او د حيض ورځې درې شمار کړو؛ نو دا به داسې حکم وي چې بلادليله به وي. حال دا چې هيڅ يو حکم هم د دليل څخه بغير نه ثابتيږي. لهذا دا اوه/۷ ورځې به هم د حيض وي، پاتې شوې هغه لس ورځې چې په اخره کې وينه راځي: نو يقيني ده چې هغه به د استحاض وينه وي. ځکه چې د هغې په حيض نه کېدو او استحاض کېدو باندې دليل موجود دی

بحث الاستدلال باستصحاب الحال

وَمِن الدَّلِيلِ على أَن لَا دَلِيل فِيهِ إِلَّا حُجَّةٌ للدَّفْع دونَ الإِلْزَام

په دې خبره باندې دليل چې استصحاب الحال د دفع لپاره حجت دی نه لپاره د الزام، په دې باندې

مَسْأَلَةُ الْمَفْقود فَإِنَّهُ لَا يستَحِقُّ غَيرَه مِيرَاثه

د مفقود مسئله ده، ځکه چې د مفقود څخه غير خلک د مفقود د ميراث مستحق نه دي، که د مفقود

وَلَو مَاتَ من أَقَارِبه حَال فَقدِه لَا يَرِث هُوَ مِنْهُ

په خپلوانو کې د ده د مفقود کېدو په حال کې څوک مړ شي؛ نو مفقود به د هغه خپلوانو وارث نه جوړيږي.

فَانْدَفَع اسْتِحْقَاق الْغَيْر بِلَا دَلِيل وَلَم يثبت لَهُ الِاسْتِحْقَاق بِلَا دَلِيل فَإِن
نو د غير استحقاق بلادليله دفع شو او د مفقود لپاره بي دليله استحقاق هم ثابت نه شو. بيا كه د
قيل قَدْ رُوِيَ عَن أبي حنيفَة رحمه الله أنه قَالَ لَا خمس فِي العنبر
اعتراض وشي چي د امام ابوحنيفه رحمه الله څخه روايت دى فرمايي په عنبرو كي خمس نشته. ځكه
لِأَن الْأَثَر لم يرد بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّك بِعَدَمِ الدَّلِيل قُلْنَا
چي په دي اره كوم حديث نه دى راغلى. دا په د عدم دليل سره استدلال كول وي. نو موږ وايو
إِنَّمَا ذكر ذَلِك فِي بَيَان عُذْره فِي أَنه لَمْ يقل بِالْخمسِ فِي العنبر
امام ابوحنيفه رحمه الله خپل دا قول د يوعذر په بيان كي ذكركړى دى چي هغه په عنبر كي د خمس ويلو
وَلِهَذَا رُوِيَ أَنَّ مُحَمَّداً رحمه الله
قائله نه دى. دهمدي وجي دا خبره هم روايت شوي ده چي امام محمد رحمه الله د امام ابوحنيفه رحمه الله
سَأَلَه عَن الْخمس فِي العنبر فَقَالَ: مَا بَال العنبر لاخمس
څخه د عنبرو په باره كي پوښتنه وكړه. امام محمد رحمه الله ورته ووېل څه وجه ده چي په عنبرو كي
فِيهِ؟ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَك فَقَالَ
خمس نشته؟ نو امام ابوحنيفه رحمه الله ورته په ځواب كي ووېل چي دا د ماهي په څېر دى. بيا امام
وَمَا بَال السَّمَك لَا خمس فِيهِ؟ قَالَ
محمد رحمه الله ورته ووېل څه وجه ده چي په ماهي كي خمس نشته؟ امام ابوحنيفه رحمه الله ورته
لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خمس فِيهِ.
په ځواب كي ووېل چي دا د اوبو په څېر ده او په اوبو كي خمس نه وي

قوله وَمن الدَّلِيل الخ: موږ وړاندي دا دعوه كړي وه چي استصحاب الحال كمزورى دليل دى، ددي وجي دا حجت دافعه دى؛ نو حجت ملزمه نه دى، يعني ددي په ذريعه كومه دعوه رد كيږي؛ خو ابتداءً كوم حكم پري نه ثابتيږي، ددي ځاى څخه مصنف رحمه الله د استصحاب الحال د حجت دافعه كېدو او حجت ملزمه نه كېدو باندي دليل بيانوي چي حاصل يي دا دى چي د استصحاب الحال د حجت دافعه كېدو او حجت ملزمه نه كېدو لپاره دليل مسئله د مفقود [1]

(۱) مفقود هغه ورک شوي انسان ته ويل كيږي چي د ژوند او مرگ هيڅ درک...... [بقيه په بل مخ]

ده، مفقود الخبر د خپل مال په حق کې ژوندی شمارل کیږي او د بل د مال په حق کې مړ شمارل کیږي، دا چې دی د خپل مال په حق کې ژوندی شمارل کیږي؛ نو ځکه به کوم وارث ده په مال کې د میراث دعوه نه کوي. یعنې که وارثان یو ځای شي او قاضي ته ووایي فلانی سړی ورک دی او د هغه فلانی مال پاتې دی. لهذا د هغه مال دې زموږ وارثانو ترمنځ تقسیم شي؛ نو قاضي به استصحاب الحال دلیل نیسي او هغه به ژوندی فرض کوي. ځکه چې هغه مخکې ژوندی و. نو اوس به هم ژوندی ګڼل کیږي او د ژوندي مال نه تقسیمیږي، نو ګورئ دلته استصحاب الحال د دعوې په رد کې استعمال شو. یعني استصحاب الحال حجت دافعه جوړ شو، چونکې مفقود الخبر د نورو د مال په حق کې مړی شمارل کیږي. لهذا د هغه د مفقود کیدو په زمانه کې که د هغه پلار یا کوم بل نژدې خپلوان مړ شو؛ نو مفقود الخبر ته به یې میراث نه رسیږي. استصحاب الحال باندې دلیل ونیول شو او هغه مو ژوندی نه دی حساب کړی. که ده ته د مړي په حق کې میراث ورکول شي؛ نو استصحاب الحال به حجت ملزمه لازم شي. حال دا چې استصحاب الحال حجت ملزمه نه دی. ددې وجې مفقود الخبر د نورو د مال په حق کې مړی شمارل کیږي. نو د مفقود د مسئلې څخه دوه خبرې ثابتې شوې. لومړۍ دا چې استصحاب الحال حجت دافعه دی. ځکه چې د هغه څخه پردی حق دفع شو. دویم دا چې استصحاب الحال حجت ملزمه نه دی. ځکه چې په استصحاب الحال سره ده د لپاره د غیر په مال کې حق ثابت نه دی. همدا مصنف رحمه الله داسې بیان کړه چې د غیر استحقاق د دلیل څخه بغیر[1] دفع شو او د مفقود استحقاق بلادلیله ثابت نه شو

قوله **فإن قيل وقد روي الخ**: ددې ځای څخه مصنف رحمه الله یو اعتراض او په "قُلْنَا" سره د هغې ځواب ذکر کوي

اعتراض: مخکې موږ دا اصول بیان کړه: "الإستدلالُ بلادليلٍ باطلٌ" نو معترض اعتراض وکړو چې ستاسو بیان شوی اصل "الإستدلالُ بلادليلٍ باطلٌ" خپله باطل دی. ځکه چې امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله خپله بلادلیله استدلال کړی دی. یعنې په عدم دلیل سره یې استدلال کړی دی. داسې چې روایت شوی دی چې په عنبرو کې خمس نشته، په دلیل کې وایي "لأنَّ الأثرَ لم يَرِدْ به" په عنبرو کې خمس ځکه نشته چې د عنبرو د خمس په باره کې کوم حدیث نه دی روایت شوی، نو د "عدم ورود الحديث بالخمس" څخه په "عدم الوجوب بالخمس" باندې استدلال کول دا

بقیه د تیر مخ ... او معلومات یې نه کیږي.

(1): د بلا دلیل څخه د مصنف رحمه الله مراد استصحاب الحال دی.

خپله استدلال بلادليله دی. هرکله چې امام اعظم ابوحنيفه رحمه الله خپله بې دليله استدلال کوي نو تاسو ځنګه انکار کوئ؟

جواب: دده دا قول "لأنّ الأثر لم يرد به" په عنبرو کې د خمس په عدم وجوب باندې استدلال کول نه دي، بلکې په عنبرو کې د خمس واجبېدو باندې د قول نه کولو څخه خپل عذر بيانوي. يعنې هغه دا ويل غواړي چې په عنبرو کې د دليل قياسي له وجې د خمس په عدم وجوب باندې قائله شو او قياس مې ځکه دليل ونيولو چې په عنبر کې د خمس د وجوب په اړه کوم حديث نه دی راغلی او د قياس تقاضا هم دا وه چې په عنبرو کې دې خمس واجب نه وي. ځکه چې خمس خو د غنيمت په مال کې وي او د غنيمت مال هغه مال دی چې د کافرانو څخه په زوره او جنګ کې نيول شوی وي، عنبر خو د ماهي فضله ماده ده. د کفارو څخه کوم اخيستل شوی مال نه دی، هرکله چې عنبر د غنيمت مال نه دی؛ نو په دې کې خمس هم نشته. که په عنبرو کې د خمس په وجوب باندې کوم حديث موجود وای؛ نو ما به قياس پرېښودو او د حديث له وجې به د عنبرو په باندې قائله کېدم. نو امام ابوحنيفه رحمه الله په عنبرو کې د خمس په وجوب نه قائله کېدو لپاره دليل قياس نيولی دی. نه دا چې حديث نه دی وارد شوی او د قياس له وجې په عنبرو کې د خمس عدم وجوب قائله کېدو کې چې يې کوم حديث بيان کړی دی دا د عذر له وجې بيان شوی دی. لهذا دا اعتراض په محض يو الزام وي

قوله ولهذا رُوِيَ عن محمد رحمه الله الخ: ددې ځای څخه په عنبرو کې د خمس په نه واجبېدو باندې د قياس لپاره يل استشهاد ذکر کوي

امام محمد رحمه الله د امام ابوحنيفه رحمه الله څخه پوښتنه وکړه چې په عنبرو کې ولې خمس واجب نه دی؟ امام ابوحنيفه رحمه الله ورته په ځواب کې وويل چې عنبر د ماهي په څېر دی. لکه څرنګه چې په ماهي کې خمس نشته، دغسې په عنبرو کې هم خمس نشته. امام محمد رحمه الله بيا ورته وويل چې په ماهي کې ولې خمس نشته؟ امام ابوحنيفه رحمه الله ورته په ځواب کې وويل چې ماهيان خو د اوبو په څېر دي، لکه څرنګه چې په اوبو کې خمس نشته، دغه راز په ماهيانو کې هم خمس نشته. ګورئ: ددې خبرو اترو څخه خپله معلومه شوه چې امام ابوحنيفه رحمه الله په عنبرو کې د خمس نه وجوب لپاره دليل قياس نيولی دی. يعنې د قياس له وجې په عنبرو کې د خمس نه واجبېدو قائله شوی دی. لهذا د هغه دا قول چې "لأنّ الأثر لم يرد به" د اعتذار په طور دی نه د استشهاد او استدلال په طور

تمّ أصول الشاشي. والله تعالى أعلم بالصّواب. الله تعالی په حقه خبره باندې ښه خبر دی